পাশ্চাত্ত্য দর্শনের সংক্ষিপ্ত ইতিহাস

[ইমানুয়েল কাণ্ট]

শ্রীপ্রমোদবন্ধু সেনগুপ্ত এম. এ., (দর্শন ও বাংলা)
দর্শনশাস্ত্রের অধ্যাপক, কৃষ্ণচন্দ্র কলেজ,
হেতমপুর, বীরভূম।

ব্যানার্জী পাবলিশার্স
৫/১-এ কলেজ রো
কলিকাতা-৭০০০০৯

প্রকাশক :
শ্রীসূর্যকুমার ব্যানার্জী
ব্যানার্জী পাবলিশার্স
৫।১-এ কলেজ রো
কলিকাতা-৭০০০০৯

প্রথম প্রকাশ : আগষ্ট, ১৯৬০

মুদ্রাকর :
শ্রীধনঞ্জয় দে
রামকৃষ্ণ প্রিন্টিং ওয়ার্কস্
৪৪ সীতারাম ঘোষ স্ট্রীট
কলিকাতা-৭০০০০৯

ভূমিকা

আমার পাশ্চাত্ত্য দর্শনের সংক্ষিপ্ত ইতিহাস—আধুনিকযুগ গ্রন্থটি প্রকাশিত হবার পর, দর্শনের ছাত্র-ছাত্রী ও বিভিন্ন কলেজের অধ্যাপকবৃন্দ কান্টের দর্শনের আলোচনাকে উপরিউক্ত গ্রন্থটির সঙ্গে সংযোজিত করার জন্য আমায় একাধিক পত্র লেখেন। কিন্তু নানা কারণে কান্টের দর্শনের আলোচনাকে 'পাশ্চাত্ত্য দর্শনের সংক্ষিপ্ত ইতিহাস' (বেকন-হিউম) গ্রন্থটির সঙ্গে সংযোজিত না করে, পৃথক গ্রন্থ হিসেবে প্রকাশ করার সিদ্ধান্ত গ্রহণ করেছি। অনার্স ছাত্র-ছাত্রীদের প্রয়োজনের দিকে লক্ষ্য করে বিষয়বস্তুর বিস্তারিত আলোচনা করা হয়েছে এবং ছাত্র-ছাত্রীরা অনার্সের প্রশ্নগুলির উত্তর যাতে এই গ্রন্থের সাহায্যে করতে পারে সেদিকেও বিশেষ লক্ষ্য রাখা হয়েছে।

বাংলা ভাষায় কান্টের দর্শন সম্পর্কে কিছু লেখা খুবই দুরূহ ব্যাপার। তার অন্যতম কারণ কান্টের দার্শনিক চিন্তা প্রকাশ করার পক্ষে সঠিক পরিভাষার অভাব। তবু আলোচ্য বিষয় যাতে সরল ও সহজবোধ্য হয় তার জন্য আন্তরিক-ভাবে চেষ্টা করেছি। ইতিপূর্বে বাংলা ভাষায় দর্শনের পুস্তক যাঁরা রচনা করেছেন, তাঁদের ব্যবহৃত পরিভাষা আমায় বিশেষভাবে সাহায্য করেছে। অধিকাংশ ক্ষেত্রে বাংলা শব্দের পাশেই ইংরেজী প্রতিশব্দটি ব্যবহার করা হয়েছে। পরিভাষার অপ্রতুলতা হেতু প্রয়োজনবোধে কোথায়ও কোথায়ও নূতন পরিভাষা তৈরি করে নিতে হয়েছে। এই গ্রন্থে ব্যবহৃত পরিভাষার একটা তালিকা গ্রন্থটির শেষে সন্নিবিষ্ট করা হয়েছে।

এই গ্রন্থ রচনার জন্য কান্টের মূল গ্রন্থগুলির ইংরেজী অনুবাদ ছাড়াও বিশেষ করে *Wright*-এর 'History of Modern Philosophy', *Copleston*-এর 'A History of Philosophy', *S. Korner*-এর Kant, তারকনাথ রায়ের 'পাশ্চাত্ত্য দর্শনের ইতিহাস', প্রভৃতি গ্রন্থগুলির সাহায্য নেওয়া হয়েছে। এ ছাড়াও শ্রদ্ধেয় অধ্যাপক রাসবিহারী দাশ মহাশয়ের 'A Handbook to Kant's Critique of Pure Reason' এবং 'কান্টের দর্শন' গ্রন্থ দু'খানি

আমায় বিশেষভাবে সাহায্য করেছে। উপরিউক্ত সকল লেখক এবং গ্রন্থগুলির প্রকাশকদের প্রতি আমি আমার আন্তরিক কৃতজ্ঞতা জানাই।

হাওড়া গার্লস কলেজের অধ্যক্ষ বন্ধুবর শ্রীঅজিত কুমার ঘোষ কয়েকটি বিষয়ের আলোচনায় তাঁর অভিমত জানিয়ে আমায় সহায়তা করেছেন। বাগাটির শ্রীগোপাল ব্যানার্জী কলেজের দর্শনের অধ্যাপক শ্রীশৈলেশচন্দ্র ভট্টাচার্য, লালবাবা কলেজের দর্শনের অধ্যাপক শ্রীশ্যামল ব্যানার্জী নানাভাবে এই গ্রন্থ-রচনায় আমায় উৎসাহ দিয়েছেন।

মুদ্রণ ব্যাপারে কিছু কিছু ত্রুটি থেকে গেছে—এজন্য আমি দুঃখিত। যে কয়েকটি মুদ্রণ প্রমাদ চোখে পড়েছে সেগুলি নির্দেশ করে একটি শুদ্ধিপত্র গ্রন্থটির শেষে সংযোজিত হয়েছে।

গ্রন্থখানি পাঠ করে যদি ছাত্র-ছাত্রীরা এবং সাধারণ পাঠক উপকৃত হয় তাহলেই আমার শ্রম সার্থক হয়েছে মনে করব। গ্রন্থটির উন্নতিকল্পে ছাত্র-ছাত্রীরা এবং শ্রদ্ধেয় অধ্যাপক-অধ্যাপিকাগণ যদি তাঁদের অভিমত জানান তাহলে আমি অত্যন্ত সুখী হব। ব্যানার্জী পাবলিশার্সের স্বত্বাধিকারী শ্রীসূর্য-কুমার ব্যানার্জী এই পুস্তক প্রকাশ করে এবং রামকৃষ্ণ প্রিন্টিং-ওয়ার্কসের স্বত্বাধি-কারী শ্রীধনঞ্জয় দে পুস্তকটির মুদ্রণের দায়িত্ব গ্রহণ করে আমায় কৃতজ্ঞতাপাশে আবদ্ধ করেছেন। ইতি—

প্রমোদবন্ধু সেনগুপ্ত

সূচীপত্র

বিষয় | পৃষ্ঠা

ষষ্ঠ অধ্যায়

ইমান্নুয়েল কাণ্ট
(১৭২৪—১৮০৪)

প্রথম অধ্যায়

কাণ্টের জীবনী ও রচনাবলী

১। জীবনী ও রচনা (Life and Works):

ইমানুয়েল কাণ্টের জীবন ঘটনাবহুল এবং বৈচিত্র্যপূর্ণ ছিল না। কাণ্টের জীবনী রচনা প্রসঙ্গে মন্তব্য করতে গিয়ে হাইন্ (*Heine*) বলেন, "ইমানুয়েল কাণ্টের জীবন-কাহিনী লেখা কঠিন ব্যাপার, কেননা তাঁর না ছিল জীবন, না ছিল কাহিনী"। বস্তুতঃ তাঁর বাহ্য জীবন ছিল খুবই সাধারণ, নাটকীয় ঘটনার আকস্মিকতা সেখানে ছিল না।

কাণ্টের জন্ম ও পরিবেশ

১৭২৪ খ্রীষ্টাব্দের ২২শে এপ্রিল প্রুশিয়ার অন্তর্গত কোনিগ্‌স্‌বার্গ নগরে ইমানুয়েল কাণ্ট জন্মগ্রহণ করেন এবং এইখানেই তাঁর সমগ্র জীবন অতিবাহিত হয়। তাঁর পিতা ঘোড়ার জিনের ব্যবসা করতেন। তাঁর মাতা ছিলেন পাইটিস্ট (Pietist) সম্প্রদায়ভুক্ত প্রটেস্ট্যাণ্ট। ধর্মীয় আচার অনুষ্ঠান পালনের ব্যাপারে পাইটিস্ট সম্প্রদায়ের নিষ্ঠা ছিল খুবই বেশী। কাজেই ধর্মীয় পরিবেশের মধ্যে কাণ্টের বাল্যকাল অতিবাহিত হয়। কিন্তু কলেজে পড়ার সময় ধর্মীয় আচার অনুষ্ঠান পালনের ব্যাপারে তাঁর মধ্যে তীব্র প্রতিক্রিয়া দেখা দেয়। যখন কাণ্টের বার বৎসর বয়স তখন তাঁর মাতার এবং যখন একুশ বৎসর বয়স তখন তাঁর পিতার মৃত্যু হয়।

কাণ্টের শিক্ষাজীবন

১৭৪০ খ্রীষ্টাব্দে ছাত্র হিসাবে কাণ্ট কোনিগ্‌স্‌বার্গ বিশ্ববিদ্যালয়ে প্রবেশ করেন এবং দর্শন, গণিত, প্রাকৃতিক বিজ্ঞান প্রভৃতি বিভিন্ন বিষয় অধ্যয়ন করেন। ছাত্র হিসাবে তিনি খুব মেধাবী ছাত্র ছিলেন। এই সময় জার্মান দার্শনিক ভলফ্ (*Wolff*)[1]-এর শিষ্য তর্কশাস্ত্র ও তত্ত্ববিদ্যার অধ্যাপক মার্টিন ক্নুটজেন (*Martin Knutzen*)[2]-এর প্রভাব তাঁর মনের উপরে গভীরভাবে রেখাপাত করে।

---

1. ভলফ্ ক্রিশ্চিয়ান (*Wolff Christian*)—জার্মান দার্শনিক ১৬৭৯—১৭৫৪ খ্রীঃ অব্দ।
2. ক্নুটজেন মার্টিন (*Knutzen Martin*)—জার্মান দার্শনিক ১৭১৩—১৭৫১ খ্রীঃ অব্দ।

ক্নুটজেন পদার্থবিজ্ঞানের প্রতি বিশেষ আকর্ষণ বোধ করতেন। পদার্থ-বিজ্ঞান, জ্যোতির্বিজ্ঞান, গণিত, দর্শন প্রভৃতি বিভিন্ন বিষয়ের উপর তিনি বক্তৃতা দিতেন। নিউটনীয় পদার্থবিজ্ঞানের প্রতি কাণ্টের আকর্ষণ, অনেকের মতে কাণ্টের উপর ক্নুটজেনের প্রভাবের ফল। বিশ্ববিদ্যালয়ের শিক্ষা সমাপ্ত করার পর আর্থিক অস্বচ্ছলতার দরুন পূর্ব প্রুশিয়ায় সাত আট বৎসর ধরে কাণ্টকে কয়েকটি পরিবারে গৃহশিক্ষকের কার্য করতে হয়। ১৭৫৫ খ্রীষ্টাব্দে তিনি কোনিগ্‌স্‌বার্গ বিশ্ববিদ্যালয়ের একজন সাধারণ শিক্ষক নিযুক্ত হন এবং এই পদে প্রতিষ্ঠিত থাকাকালীন তাঁকে তর্কবিদ্যা, তত্ত্ববিদ্যা, নীতিবিদ্যা, প্রাকৃতিক বিজ্ঞান, গণিত, নৃতত্ত্ব এবং প্রাকৃতিক ভূগোল শিক্ষা দিতে হত। পনের বৎসর ধরে এতগুলি বিষয় শিক্ষা দেবার গুরু দায়িত্ব তাঁর উপর হওয়াতে তাঁর মৌলিক চিন্তাধারার বিকাশ যে বিলম্বিত হয়, এ-কথা অস্বীকার করা চলে না। তবে এই সময় তিনি কতকগুলি প্রবন্ধ প্রকাশ করেন যেগুলি বিশ্ববিদ্যালয়ের একজন সাধারণ শিক্ষকের পক্ষে কম কৃতিত্বের পরিচায়ক নয়।

কাণ্টের অধ্যাপনা

১৭৭০ খ্রীষ্টাব্দে, তাঁর ৪৬ বৎসর বয়সে তাঁকে তর্কশাস্ত্র ও অধিবিদ্যার অধ্যাপক পদে উন্নীত করা হয়। এই সময় মৌলিক রচনা কার্যের জন্য তিনি অধিকতর সময় অতিবাহিত করার সুযোগ লাভ করেন। ১৭৯৭ খ্রীষ্টাব্দ পর্যন্ত তিনি এই পদে অধিষ্ঠিত ছিলেন। বার্ধক্য হেতু শারীরিক দুর্বলতার জন্য এই সময়ের পরে বিশ্ববিদ্যালয়ের অধ্যাপকের কার্য করা তাঁর পক্ষে সম্ভব হয় নি। তিনি তাঁর জীবনের শেষ ১৭ বৎসর কোনিগ্‌স্‌বার্গ সহরের এক নির্জন অংশে উদ্যান-সমন্বিত একটি ক্ষুদ্র গৃহে তাঁর আড়ম্বরহীন সরল সহজ জীবন অতিবাহিত করেন। তাঁর দেহ ছিল সুগঠিত এবং তিনি উত্তম স্বাস্থ্যের অধিকারী ছিলেন। তিনি ছিলেন অকৃতদার এবং পাণ্ডিত্য ও চরিত্রের সদ্‌গুণাবলীর জন্য তিনি সকলের শ্রদ্ধাভক্তি লাভ করেছিলেন। তিনি ছিলেন একজন কৃতি অধ্যাপক। কাণ্ট সংসারত্যাগী সন্ন্যাসী ছিলেন এরূপ ধারণা করলে ভুল হবে। তিনি সামাজিক ছিলেন এবং স্থানীয় লোকজনদের সঙ্গে মেলামেশা করতেন। যদিও নিজের দেশের

বাইরে তিনি কখনও যান নি তবু অন্যান্য দেশের ঘটনার প্রতি তাঁর যথেষ্ট আকর্ষণ ছিল। দর্শন ছাড়াও বিভিন্ন বিষয় তিনি পাঠ করতেন। রাজনৈতিক চিন্তা ছাড়াও শিক্ষা সংস্কার সম্পর্কীয় রুশো (*Rousseau*)-র রচনাবলী কাণ্টকে বিশেষভাবে প্রভাবিত করেছিল।

১৭৮১ খ্রীষ্টাব্দে কাণ্টের বিখ্যাত গ্রন্থ 'Critique of Pure Reason' প্রকাশিত হয়। কাণ্টের অন্যান্য বিখ্যাত রচনাগুলি অল্প সময়ের ব্যবধানে একটির পর একটি প্রকাশিত হতে থাকে। ১৭৮৩ খ্রীষ্টাব্দে 'Prolegomena to Any Future Metaphysics, ১৭৮৫ খ্রীষ্টাব্দে 'The Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals', ১৭৮৬ খ্রীষ্টাব্দে 'The Metaphysical First Principles of Natural Science', ১৭৮৭ খ্রীষ্টাব্দে 'Critique of Pure Reason'-এর দ্বিতীয় সংস্করণ,' ১৭৮৮ খ্রীষ্টাব্দে 'Critique of Practical Reason', ১৭৯০ খৃষ্টাব্দে 'Critique of Judgment', ১৭৯৩ খ্রীষ্টাব্দে 'Religion within the Bounds of Reason Alone', ১৭৯৫ খ্রীষ্টাব্দে 'On Perpetual Peace' এবং ১৭৯৭ খ্রীষ্টাব্দে 'The Metaphysic of Morals' প্রকাশিত হয়।

কাণ্টের মুখ্য রচনাবলী

শিক্ষক হিসাবে তিনি ছাত্রদের মধ্যে যথেষ্ট প্রেরণা সঞ্চার করতে সমর্থ হতেন। নিছক কোন দার্শনিক মতবাদের প্রতি অন্ধ আনুগত্যের পরিবর্তে তিনি ছাত্রদের মৌলিক চিন্তার কাজে উৎসাহ দিতেন। অবশ্য তাঁর নিজের দর্শন প্রকাশিত হবার পর তাঁর চিন্তার মধ্যে এতখানি উদারতা ছিল না। তিনি চাইতেন সকলেই তাঁর প্রচারিত দার্শনিক মতবাদের সত্যতা স্বীকার করেন।

শিক্ষক হিসেবে কাণ্টের পরিচয়

কর্তব্যনিষ্ঠা, সত্যের প্রতি প্রগাঢ় অনুরাগ, অমায়িকতা, ঐকান্তিক সাধুতা এবং সদয় ও বিনীত আচরণ কাণ্টের চরিত্রের বিশেষত্ব ছিল। তিনি মনে করতেন নৈতিক বাধ্যতাবোধ শর্তনিরপেক্ষ এবং অপরিবর্তনশীল। তিনি ছিলেন একজন বুদ্ধিদীপ্ত রসজ্ঞ ব্যক্তি। তাঁর সময়ানুবর্তিতা ও নিয়মানুবর্তিতা তাঁর চরিত্রের বিশেষ বৈশিষ্ট্য ছিল। তাঁর দৈনন্দিন জীবন ছিল নির্দিষ্ট নিয়মের

কাণ্টের চরিত্রের উল্লেখযোগ্য বৈশিষ্ট্য

দ্বারা নিয়ন্ত্রিত। কাজ কর্মের ব্যাপারে তিনি এত নিয়মানুগ ছিলেন যে, তিনি যখন অপরাহ্ণে ভ্রমণে বেরোতেন তখন প্রতিবেশীরা তাঁকে দেখে তাঁদের ঘড়ির সময় ঠিক করে নিতেন। তিনি ধনী ছিলেন না। কিন্তু অনেক দরিদ্র ব্যক্তিকে তিনি অর্থ সাহায্য করতেন। তাঁর মিতব্যয়ী স্বভাব তাঁকে ক্ষুদ্রচেতা ও স্বার্থপর করে তোলেনি। কাণ্ট গোঁড়া খ্রীষ্টান ছিলেন না সত্য, কিন্তু ঈশ্বরে তাঁর প্রকৃত বিশ্বাস ছিল। কোনিগ্‌সবার্গের অধিবাসীরা সেই সময়কার শ্রেষ্ঠ দার্শনিক হিসাবে কাণ্টের সম্পর্কে গর্ববোধ করতেন।

১৮০৪ খৃষ্টাব্দের ১২ই ফেব্রুয়ারী ৮০ বৎসর বয়সে কাণ্টের মৃত্যু হয়।

২। কাণ্টের উপর পূর্ববর্তী দর্শনের প্রভাব (Influence of previous philosophy on Kant) :

কাণ্টের পূর্ববর্তী দুটি দার্শনিক মতবাদ অভিজ্ঞতাবাদ (Empiricism) এবং বুদ্ধিবাদ (Rationalism)—এই উভয়ের মধ্যে কোন্‌টির প্রভাব কাণ্টের উপরে অধিক, এই প্রশ্ন কেউ কেউ করে থাকেন। কাণ্টের বিচারমূলক দর্শন (Critical Philosophy) যে অভিজ্ঞতাবাদী হিউমের কাছ থেকে বিশেষ প্রেরণা লাভ করেছিল সে বিষয়ে কোন সন্দেহ নেই। কার্যকারণতত্ত্ব সম্পর্কে হিউমের চিন্তাধারা কাণ্টের জ্ঞানের বিচারের ব্যাপারে যে বিশেষ প্রেরণা যুগিয়েছিল কাণ্ট নিজেই তা স্বীকার করেছেন। বস্তুতঃ কার্যকারণতত্ত্বের লৌকিক ব্যাখ্যাকে খণ্ডন করার জন্য হিউম যে যুক্তি প্রদর্শন করেছিলেন তার থেকেই কাণ্ট অবহিত হয়েছিলেন যে, সার্বিক বা সর্বজনস্বীকার্য অবধারণ (Judgment) সম্ভব করে তোলার জন্য বুদ্ধির পক্ষে অবশ্যস্বীকার্য ধারণার বা বুদ্ধির আকারের (Catagories of the understanding)-র প্রয়োজন আছে। কাণ্ট নিজেই একথা স্বীকার করেন, যখন তিনি বলেন যে, ডেভিড হিউম (*David Hume*)-ই কয়েক বৎসর আগে সর্বপ্রথম তাঁর বিচারবিযুক্ত-বাদী নিদ্রা (dogmatic slumber) ভঙ্গ করেছেন এবং তাঁর বিচারমূলক দর্শনের অনুসন্ধান কার্যে সম্পূর্ণ নূতন নির্দেশ তাঁকে দান করেছেন।

কাণ্টের উপর হিউমের প্রভাব

কাণ্ট তাঁর 'Prolegomena to Any Future Metaphysics' গ্রন্থের ভূমিকায় উপরোক্ত উক্তি করেছিলেন এবং কাণ্টের এই উক্তি এত বেশী উদ্ধৃত বা উল্লিখিত হয় যে, কাণ্টের উপর দার্শনিক লাইবনিজের প্রভাবকে অনেকে উপেক্ষা করেন বা তাকে নিতান্ত লঘু করে দেখেন।

বস্তুতঃ কাণ্টের দার্শনিক চিন্তাধারার বিকাশের পথে তিনটি কাল বা পর্যায়ের উল্লেখ করা যেতে পারে। প্রথম স্তরে, প্রায় অধিকাংশ জার্মান দার্শনিকের মতন তিনি ছিলেন বুদ্ধিবাদী লাইবনিজ (*Leibnitz*) এবং ভল্‌ফের (*Wolff*) প্রভাবাধীন এবং তিনি মনে করতেন যে, অভিজ্ঞতার উপরে নির্ভর না করে শুধুমাত্র বৌদ্ধিক চিন্তার (rational thinking) সাহায্যে চরম সত্যকে জানা যায়। অবশ্য এই সময়েও তাঁর রচনায় মৌলিকতা এবং বুদ্ধিবাদের প্রতি তাঁর অসন্তোষের ভাব প্রকাশিত হয়।

কাণ্টের চিন্তাধারার বিকাশের প্রথম স্তর

১৭৬৫ সালে তাঁর চিন্তাধারার বিকাশের দ্বিতীয় স্তর শুরু হয় যখন তিনি হিউমের রচনার দ্বারা প্রভাবিত হন। হিউমের রচনা পাঠ করেই তিনি বলেছিলেন যে, "হিউম আমাকে বিচার-বিযুক্তবাদী নিদ্রা থেকে জাগরিত করেছে এবং তিনি এই সিদ্ধান্তে উপনীত হন যে, অভিজ্ঞতাকে ভিত্তি করেই সব জ্ঞানের শুরু এবং সংবেদনের উৎস হিসেবে স্বরূপতঃ বস্তুর (thing-in-itself) যে অস্তিত্ব আছে, বুদ্ধির সাহায্যে তাকে জানা যায় না। ১৭৬৫ খ্রীষ্টাব্দে লাইবনিজের রচনা 'New Essays concerning the Human Understanding' এবং ১৭৬৮ খ্রীষ্টাব্দে *Duten* সম্পাদিত লাইবনিজের রচনাবলী প্রকাশিত হওয়ার পর লাইবনিজের দার্শনিক চিন্তাধারা কাণ্টের উপর গভীরভাবে রেখাপাত করে। লাইবনিজের রচনা পাঠ করে তাঁর মধ্যে সুদৃঢ় প্রত্যয় জাগে যে, অন্তর ধারণার (innate ideas) কোন অস্তিত্ব না থাকলেও মনের সহজাত বা জন্মগত ক্ষমতা আছে যার দ্বারা মন অভিজ্ঞতার আকারটিকে (form) নিরূপণ করে। এই সময় তিনি সুনিশ্চিত হন যে, হিউমের চিন্তাধারাকে যদি তার যৌক্তিক সিদ্ধান্ত (logical conclusion) পর্যন্ত টেনে নিয়ে যাওয়া যায়, তা'হলে দেখা যাবে যে,

দ্বিতীয় স্তর

শুধুমাত্র পদার্থবিদ্যার সব নিয়ম নয়, গণিতের নিয়মগুলিও কেবলমাত্র পর্যবেক্ষণ-নির্ভর সম্ভাব্য সামান্যীকরণ (probable generalizations based on observation) মাত্র এবং অভ্যাস ও ধারণার অনুষঙ্গবশতঃ অনিবার্য বলে গণ্য হয়। কাণ্ট এই জাতীয় মৌলিক সিদ্ধান্তটি চট করে গ্রহণ করতে পারলেন না। কারণ ইউক্লিড (*Euclid*)-এর জ্যামিতিক সূত্র এবং নিউটন (*Newton*)-এর পদার্থবিদ্যার সূত্রকে তিনি পরীক্ষিত সত্য বলেই গণ্য করেছেন, তাদের সম্ভাব্য সামান্য সত্য বলে মনে করেননি। কাজেই তাঁর কাছে সমস্যা হল গণিতের এবং পদার্থবিদ্যার সর্বনিরপেক্ষ সুনিশ্চয়তার সঙ্গে, 'অভিজ্ঞতা দিয়েই জ্ঞান শুরু'—এই বিষয়ের সমন্বয় কিভাবে করা যায়।

নীতিবিদ্যার ক্ষেত্রে কাণ্ট এই সময় ব্রিটিশ নীতিবিজ্ঞানী সাফটস্‌বেরী (*Shaftesbury*), হাটকিসন (*Hutcheson*) এবং হিউমের চিন্তাধারার সঙ্গে পরিচিত হয়েছিলেন। প্রথম দিকে তিনি নৈতিক অভিজ্ঞতাবাদ (ethical empiricism)-এর দিকে আকর্ষণবোধ করেছিলেন সত্য, কিন্তু গণিতের মত কোন নির্ভরযোগ্য সূত্র এখানে তিনি আবিষ্কার করতে পারেননি। এছাড়াও নৈতিকতার ভিত্তি হিসেবে নীতি-ইন্দ্রিয় (moral sense), সমবেদনা, সুখ, উপযোগিতা (utility) প্রভৃতি মনোগত ও অনির্ভরযোগ্য সূত্র তিনি গ্রহণ করতে পারলেন না। তিনি সিদ্ধান্ত করলেন যে নৈতিকতার যথার্থ মৌলিক সূত্র বুদ্ধিতেই নিহিত এবং তারপর থেকে তিনি নৈতিকতার ক্ষেত্রে একজন একনিষ্ঠ বুদ্ধিবাদী হয়ে গেলেন।

নৈতিকতার ক্ষেত্রে কাণ্ট বুদ্ধিবাদী ছিলেন

ভলফ্‌ সম্প্রদায়ের বিচারবিযুক্তবাদী বুদ্ধিবাদের (dogmatic rationalism) মূলতঃ একজন সমর্থক ছিলেন দার্শনিক কাণ্ট। ১৭৬০ খ্রীষ্টাব্দ পর্যন্ত শিক্ষক এবং অধ্যাপক হিসাবে তিনি ঐ দর্শনকেই সমর্থন করেন। কিন্তু ব্রিটিশ দর্শনের প্রভাব তাঁকে ক্রমশঃ অভিজ্ঞতামূলক সংশয়বাদের দিকে টেনে নিয়ে যায়। তারপর লাইবনিজের রচনাবলী পাঠ করে তিনি আবার বুদ্ধিবাদীদের সূত্রগুলিকে সমর্থন করেন এবং শেষ পর্যন্ত আর একবার অভিজ্ঞতাবাদীদের

দ্বারা প্রভাবিত হওয়ার পর ১৭৮১ খ্রীষ্টাব্দে তাঁর 'Critique of Pure Reason' গ্রন্থে প্রকাশিত চিন্তাধারাকে গ্রহণ করেন।

কাজেই কাণ্টের চিন্তাধারার বিকাশের তৃতীয় এবং শেষ স্তর, যাকে প্রায়ই 'বিচারমূলক স্তর' (critical period) বলা হয় ১৭৭০ সালের কিছু পরেই শুরু হয়। ১৭৮১ খ্রীষ্টাব্দে তাঁর চিন্তার পরিপূর্ণ বিকাশ পরিলক্ষিত হয়—অর্থাৎ বুদ্ধিবাদ এবং অভিজ্ঞতাবাদের সমন্বয় (a synthesis of rationalism and empiricism) যাকে তিনি বিচারমূলক দর্শন (Ccritical philosophy) নামে অভিহিত করেন।

তৃতীয় স্তর

সংশয়বাদী (sceptic) বা বিচারবিযুক্তবাদী (dogmatist), কার দিকে দার্শনিক কাণ্টের ঝোঁক বেশী—এ প্রশ্ন নিরর্থক প্রশ্ন। তিনি উভয়ের থেকেই পৃথক কারণ জ্ঞানের ক্ষমতাকে যথাযথভাবে পরীক্ষা করে দেখার জন্য তিনি বুদ্ধিকে বুদ্ধিরই বিচারের কাজে নিযুক্ত করেছিলেন। বিচারবিযুক্তবাদীরা অন্ধভাবেই বিশ্বাস করে নিয়েছিলেন যে, বুদ্ধির পক্ষে জ্ঞান লাভ করা সম্ভব। অপরপক্ষে, সংশয়বাদীরা বুদ্ধির পক্ষে জ্ঞান লাভ করা সম্ভব কিনা তাতে সংশয় প্রকাশ করেছিলেন বা তাকে অস্বীকার করেছিলেন। কিন্তু কাণ্ট এই বিষয়টি বিচার করে দেখার কাজে ব্রতী হয়েছিলেন। সংশয়বাদী এবং বিচারবিযুক্তবাদী উভয়েই জ্ঞানের সম্ভাব্যতার প্রশ্নকে অগ্রাহ্য করেছিলেন। কাণ্ট এই সম্ভাব্যতার প্রশ্নটি উত্থাপন করেছিলেন। জ্ঞানের কোন বৃত্তি আছে কিনা-এটি কাণ্টের কাছে প্রশ্ন নয়; কিভাবে, কি উপায়ে জ্ঞান সম্ভব কাণ্ট এই প্রশ্নই উত্থাপন করেছিলেন।

কাণ্ট সংশয়বাদী বা বিচার-বিযুক্তবাদী নন

দ্বিতীয় অধ্যায়

কাণ্টের দার্শনিক সমস্যার আলোচনা

১। অভিজ্ঞতাবাদ এবং বুদ্ধিবাদের মধ্যে বিরোধ (The Conflict between Empiricism and Rationalism) :

কাণ্ট লক্ষ্য করলেন যে, অভিজ্ঞতাবাদ এবং বুদ্ধিবাদের মধ্যে যে বিরোধ বহুদিন ধরে চলছে তাঁর সময় পর্যন্ত তার কোন চূড়ান্ত নিষ্পত্তি হয় নি। ব্যক্তির সব ধারণা কি অভিজ্ঞতালব্ধ বা তারা সমগ্রতঃ বা অংশতঃ মনের মৌলিক সম্পত্তি? ধারণাগুলি কি প্রত্যক্ষের মাধ্যমে মনের বাইরে থেকে পাওয়া বা মনের সক্রিয়তার দ্বারা মনের ভিতর থেকেই উৎপন্ন? জ্ঞান কি সংবেদন, না শুদ্ধ চিন্তার (pure thought) ফল? কাণ্ট লক্ষ্য করলেন যে, এযাবৎ এই সব প্রশ্নের আলোচনায় যাঁরা যোগদান করেছেন তাঁরা কেউ নিরপেক্ষ বিচারকের ভূমিকা গ্রহণ করে কোন সুস্পষ্ট মীমাংসায় উপনীত হতে পারেননি।

কাণ্টের পূর্বে অভিজ্ঞতাবাদ এবং বুদ্ধিবাদের মধ্যে বিরোধ

বিচারের মাধ্যমে সত্যকে জানার তুলনায় নিজ নিজ দর্শন সম্প্রদায়ের প্রচারিত মতবাদকে সমর্থন করার দিকেই তাঁদের প্রবণতা বেশী। সত্য অনুসন্ধানে ব্রতী না হয়ে পূর্ব প্রতিষ্ঠিত মতবাদকে সমর্থন করার দিকেই তাঁদের আগ্রহ ছিল অধিক। এর ফলে দুই বিরোধী দার্শনিক মতবাদের মধ্যে কোন সমন্বয় সাধিত হয়নি।

কাণ্ট মূলতঃ বুদ্ধিবাদী লাইবনিজ এবং ভল্‌ফের একজন সমর্থক ছিলেন। বুদ্ধিবাদীরা বিশ্বাস করতেন যে, আমাদের বুদ্ধিতেই এমন কতকগুলি ধারণা ও অমূর্ত সত্য (abstract truth) পাওয়া যায় যেগুলি স্বতঃসিদ্ধ, অবশ্যস্বীকার্য এবং সন্দেহাতীত। এগুলি অভিজ্ঞতাপ্রসূত নয়; অভিজ্ঞতা-পূর্ব। এগুলিই যথার্থ জ্ঞানের ভিত্তি। কাণ্ট

বুদ্ধিবাদীদের বক্তব্য

বুদ্ধিবাদীদের এই বিশ্বাসকে সমর্থন করতে পারলেন না। তিনি যতই চিন্তা করতে লাগলেন ততই উপলব্ধি করতে লাগলেন যে জ্যামিতির পূর্বতঃ সিদ্ধ বা অভিজ্ঞতা-পূর্ব পদ্ধতি (a priori method) দর্শনের বিষয়বস্তুর ক্ষেত্রে প্রয়োগ করা অসম্ভব।

কাজেই কাণ্ট বুদ্ধিবাদীদের বক্তব্যের বিচার প্রসঙ্গে দেখালেন যে বুদ্ধিবাদীরা দুটি বিষয়ে ভ্রান্ত সিদ্ধান্তে উপনীত হয়েছেন। প্রথমতঃ, বুদ্ধিবাদীরা মনে করেন যে, ধারণার সুস্পষ্টতা ও সুনির্দিষ্টতাতেই (clearness and distinctness) তাঁরা সত্যতার অভ্রান্ত মানদণ্ড আবিষ্কার করেছেন এবং দ্বিতীয়তঃ, তাঁরা বিশ্বাস করেন যে, গণিতের পদ্ধতিই দর্শনের সুনিশ্চিত পদ্ধতি। কাণ্টের মতে বুদ্ধিবাদীদের উভয় সিদ্ধান্তই ভ্রান্ত। প্রথমতঃ, বুদ্ধিবাদীরা সত্যতার যে মানদণ্ড আবিষ্কার করেছেন তা নির্ভরযোগ্য নয়, কেননা একই সুস্পষ্ট ও সুনির্দিষ্ট ধারণার ভিত্তিতে দার্শনিক স্পিনোজা (*Spinoza*) এবং লাইবনিজ (*Leibnitz*) পরস্পর বিরুদ্ধ মতবাদ, যথাক্রমে সর্বেশ্বরবাদ (pantheism) এবং মনাদবাদ (monadism) অর্থাৎ অদ্বৈতবাদ এবং বহুত্ববাদ প্রতিষ্ঠা করেছেন। তাহলে বুদ্ধিবাদীদের এই সত্যতার মানদণ্ডে ব্যক্তিস্বাতন্ত্র্যবাদ (individualism) এবং সর্বেশ্বরবাদ উভয়ই সত্য হবে। দ্বিতীয়তঃ, গণিতের পদ্ধতি তত্ত্ববিদ্যার পদ্ধতি হতে পারে না। বুদ্ধিবাদীরা গণিতের সঙ্গে তত্ত্ববিদ্যার যে পার্থক্য, তাকে উপেক্ষা করেছেন। গাণিতিক চিন্তা তার প্রত্যয়গুলিকে প্রমাণের সাহায্যে ইন্দ্রিয়ানুভবে (intuition) রূপান্তরিত করতে পারে বা ইন্দ্রিয়ের কাছে তাদের উপস্থাপিত করতে পারে, যা করা তত্ত্ববিদ্যার পক্ষে সম্ভব নয়। তত্ত্ববিদ্যার বিষয়বস্তুকে তত্ত্ববিদের কাছে উপস্থাপিত হতে হবে এবং মানুষের মনের কাছে ইন্দ্রিয়ানুভব ভিন্ন অন্য কোন ভাবে সেগুলি উপস্থাপিত হতে পারে না। তত্ত্ববিদ্যা হল 'সৎ' (real)-এর বিজ্ঞান, কিন্তু সৎ-কে শুধুমাত্র চিন্তার মধ্য থেকে পাওয়া যায় না। ধারণা থেকে তত্ত্বকে প্রমাণ করা যায় না, তাকে কেবল অনুভব করা যায়। অপ্রত্যক্ষ এবং অতীন্দ্রিয় বিষয়কে—যেমন, 'স্বরূপতঃ বস্তু',

কাণ্ট বুদ্ধিবাদের সমালোচনা করেন

গণিতের পদ্ধতি তত্ত্ববিদ্যার পদ্ধতি হতে পারে না

"ঈশ্বর', 'অমরতা' প্রভৃতিকে দর্শনের বিষয়বস্তু করার জন্য বুদ্ধিবাদ বুদ্ধি (understanding)-কে জ্ঞানের একটি বৃত্তিরূপেই গণ্য করেছে, যার মাধ্যমে বস্তু প্রদত্ত হয়। কিন্তু বুদ্ধিবাদীরা লক্ষ্য করেননি যে, প্রত্যয় বা ধারণার মাধ্যমে বস্তু কখনও প্রদত্ত হতে পারে না। ইন্দ্রিয়ানুভবের মাধ্যমেই বস্তু প্রদত্ত হয় এবং ধারণার মাধ্যমে তার চিন্তন সম্ভব হয়।

বুদ্ধিবাদ অনুসারে বোধই জ্ঞানের বৃত্তি

কাণ্টের মতে বুদ্ধিবাদীরা কেবল যে গণিতের মধ্যে ইন্দ্রিয়ানুভবের উপাদান (intuitive element)-কে প্রত্যক্ষ করতেই ব্যর্থ হয়েছেন তা নয়, তাঁরা গণিতের সংশ্লেষণমূলক প্রকৃতিকে (synthetic character)-ও অগ্রাহ্য করেছেন। ইউক্লিডের জ্যামিতিতে যে ন্যায় অনুমানের পদ্ধতি (syllogistic method) প্রয়োগ করা হয়েছে তা দেখে বুদ্ধিবাদীরা ধারণা করেছেন যে, ধারণাগত বা প্রত্যয়গত বিশ্লেষণের (conceptual analysis) মাধ্যমে ব্যাপকতর সত্য থেকে তুলনামূলকভাবে কম ব্যাপক সত্যে উপনীত হওয়া যায়। কিন্তু যে বিষয়টি বুদ্ধিবাদীদের দৃষ্টি এড়িয়ে গেছে তা হল গণিতে অগ্রগতি সাধিত হয় ইন্দ্রিয়ানুভবের মাধ্যমে। ন্যায় অনুমান প্রাপ্ত সত্যের বর্ণনা ও ব্যাখ্যা করতে পারে, নতুন সত্য যুগিয়ে দিতে পারে না। গণিতের পদ্ধতি সম্পর্কে এভাবে ভ্রান্ত ধারণা করে বুদ্ধিবাদীরা দর্শনের লক্ষ্য সম্পর্কেও ভ্রান্ত সিদ্ধান্তে উপনীত হলেন। তাঁরা মনে করলেন দর্শনের কাজ হল যৌক্তিক বিশ্লেষণের (logical analysis) মাধ্যমে তাৎপর্যপূর্ণ মৌলিক সূত্রের মধ্যে অবস্থিত প্রচ্ছন্ন সত্যের বিকাশসাধন করা, অবশ্য তত্ত্ববিদ্যার যদি কোন স্বতঃসিদ্ধ সত্য থাকে তবেই তা সম্ভব।

বুদ্ধিবাদীরা গণিতের সংশ্লেষণমূলক প্রকৃতিকে অগ্রাহ্য করেছেন

বুদ্ধিবাদীরা উপরিউক্ত ভ্রান্ত সিদ্ধান্তে উপনীত হওয়াতে, কাণ্ট অভিজ্ঞতাবাদের দিকে ঝুঁকে পড়লেন। কিন্তু অভিজ্ঞতাবাদীদের সিদ্ধান্তকেও তিনি সন্তোষজনক বলে গ্রহণ করতে পারলেন না। ব্যক্তির সব সার্বিক ধারণাই যদি প্রত্যক্ষ থেকে উদ্ভূত হয়—হিউম যে কথা বলেছেন, তাহলে শুধুমাত্র অতীন্দ্রিয় বিষয়ক জ্ঞানই যে অসম্ভব হবে তা নয়, অভিজ্ঞতামূলক জ্ঞানও অসম্ভব হয়ে পড়বে।

অভিজ্ঞতাবাদীদের সমালোচনা

কেননা শুধুমাত্র প্রত্যক্ষ বিশেষ দৃষ্টান্তের জ্ঞান দিতে পারে ; অতীত, বর্তমান, ভবিষ্যৎ সমস্ত দৃষ্টান্তকে জানা প্রত্যক্ষের পক্ষে সম্ভব নয়। প্রত্যক্ষ কখনই অনিবার্য এবং সার্বিক (necessary and universal) জ্ঞান দিতে পারে না। কিন্তু যে জ্ঞান প্রতিটি বিচারবুদ্ধিসম্পন্ন ব্যক্তির পক্ষে অনিবার্যভাবে এবং সকল ক্ষেত্রে যথার্থ নয়, তা জ্ঞান পদবাচ্য নয়। হিউম কার্য ও কারণের মধ্যে অনিবার্য সম্পর্ক (necessary connection)-কে অস্বীকার করার জন্য অভিজ্ঞতাবাদ সংশয়বাদে (scepticism) এবং সম্ভাবনাবাদে পরিণতি লাভ করে। সব জ্ঞানই যদি সম্ভাব্য, তাহলে বিচারবুদ্ধিসম্পন্ন ব্যক্তির পক্ষে সুনিশ্চিত জ্ঞান লাভ করা সম্ভব নয়। কাজেই, অভিজ্ঞতাবাদ জ্ঞানের স্বপক্ষে যে সব যুক্তি দিয়েছে সেগুলিই পরোক্ষভাবে তার অসম্ভাব্যতা সূচিত করেছে। এইভাবে অভিজ্ঞতা-বাদ নিজেই নিজের ধ্বংসের কারণ হয়ে উঠেছে।

কাণ্ট হিউমের সঙ্গে এক ব্যাপারে একমত যে অনিবার্য এবং সার্বিক অবধারণ অভিজ্ঞতার সীমাকে অতিক্রম করে যায়। কিন্তু হিউমের সঙ্গে তিনি একমত হতে পারলেন না যে, যথার্থ জ্ঞানরূপে এই জাতীয় অবধারণের কোন অস্তিত্ব নেই।

কাণ্টের মতে এই জাতীয় অবধারণের সত্যতাকে অস্বীকার করার প্রচেষ্টা, যেমন হিউম করেছেন, ব্যর্থ হতে বাধ্য। দার্শনিকের কাজ এই জাতীয় অবধারণের সত্যতাকে স্বীকার করে নিয়ে, কিভাবে এই জাতীয় অবধারণ সম্ভব হয় তার ব্যাখ্যা দেওয়া।

কাণ্ট লক্ষ্য করলেন যে, বুদ্ধিবাদ এবং অভিজ্ঞতাবাদ, উভয় চিন্তাধারাই চরম দৃষ্টিভঙ্গী গ্রহণ করাতে শেষ পর্যন্ত আত্মবিরোধের দ্বারা দুষ্ট হয়েছে।

২। অভিজ্ঞতাবাদ ও বুদ্ধিবাদের সমন্বয় (Reconciliation of Empiricism and Rationalism):

কাণ্ট তাঁর বিচারমূলক অনুসন্ধান কার্যের শুরুতে উপলব্ধি করলেন যে বুদ্ধিবাদ এবং অভিজ্ঞতাবাদ, উভয়ের কোনটিই বিজ্ঞানসম্মত অবধারণের অর্থাৎ সামান্য সংশ্লেষক অবধারণের (universal synthetic judgment)

কোন সন্তোষজনক বিবরণ দিতে পারেনি। তিনি লক্ষ্য করলেন যে, উভয় মতবাদেরই দৃষ্টিভঙ্গী আংশিক সঠিক এবং আংশিক ভ্রান্ত। অভিজ্ঞতাবাদীরা যখন দাবি করেন যে, প্রত্যক্ষই সব রকম জ্ঞানের উৎস এবং বুদ্ধির কাজ হল শুধুমাত্র বাইরে থেকে নিষ্ক্রিয়ভাবে সংবেদনকে গ্রহণ করা তখন অভিজ্ঞতাবাদ ইন্দ্রিয়ের (sense) উপর অত্যধিক গুরুত্ব আরোপ ক'রে বুদ্ধি বা বোধের (understanding) গুরুত্বকে লঘু করে দেখে এবং জ্ঞানের সক্রিয়তার দিকটিকে উপেক্ষা করে। অপরপক্ষে বুদ্ধিবাদীরা ইন্দ্রিয়ের গুরুত্বকে লঘু করে, বুদ্ধির উপর অত্যধিক গুরুত্ব আরোপ করে। তাঁরা মনে করেন, ইন্দ্রিয় বস্তুর ভ্রান্তি-জনক বাহ্য রূপটিকেই প্রকাশ করে মাত্র, বস্তুর যথার্থ স্বরূপকে প্রকাশ করতে পারে না। বুদ্ধিই বস্তুর যথার্থ অতীন্দ্রিয় স্বরূপকে প্রকাশ করে। বুদ্ধিবাদীরা মনে করেন, ইন্দ্রিয় হল অস্পষ্ট জ্ঞানের বৃত্তি, বুদ্ধি হল সুস্পষ্ট জ্ঞানের বৃত্তি। ইন্দ্রিয় যথার্থ জ্ঞান দেয় না, বরং যথার্থ জ্ঞান দেবার ব্যাপারে অন্তরায় সৃষ্টি করে। যথার্থ জ্ঞানের কাজ হল তাৎপর্যপূর্ণ অন্তর-ধারণা ও নিয়মের (pregnant innate conceptions and principles) ব্যাখ্যা ও বিকাশসাধন করা। কিন্তু বুদ্ধিবাদীরা ভুলে যান শুধুমাত্র ধারণা বা প্রত্যয়ের বিশ্লেষণ (conceptual analysis) থেকে তত্ত্বকে (reality) লাভ করা যায় না। এইসব দার্শনিকরা ভুলে যান যে, ইন্দ্রিয়ের কাজ শুধুমাত্র জ্ঞানের জন্য উদ্দীপনা সৃষ্টি করা নয়, ইন্দ্রিয়ের গুরুত্ব অনেক বেশী। ইন্দ্রিয়ই বুদ্ধিকে (understanding) বাস্তব বস্তু যুগিয়ে দেয়, যেগুলি হল জ্ঞানের প্রকৃত আধেয় (true content)। জ্ঞানের মধ্যে যেমন বুদ্ধির সক্রিয়তার দিক বর্তমান, তেমনি বর্তমান একটি নিষ্ক্রিয় উপাদানের দিক অর্থাৎ ইন্দ্রিয়জকে (impressions) গ্রহণ করা। শুধুমাত্র ইন্দ্রিয় বা শুধুমাত্র বুদ্ধি জ্ঞান উৎপন্ন করতে পারে না, উভয়ের সক্রিয় সহযোগিতার প্রয়োজন আছে।

অভিজ্ঞতাবাদ ও বুদ্ধিবাদের বক্তব্য আংশিক সত্য, আংশিক ভ্রান্ত

কাণ্ট অবশ্য লক্ষ্য করলেন যে, এই দুই বিরোধী চিন্তাধারার মধ্যে কয়েক বিষয়ে মিল বা সাদৃশ্য আছে। প্রথমতঃ, সক্রিয় সংযোগের কার্য (active connection) যে অবধারণের একটা বিশেষ বৈশিষ্ট্য, উভয় মতবাদই তা

অস্বীকার করেছে। একথা ঠিক যে বুদ্ধিবাদীরা অবধারণকে সক্রিয় কর্ম বলে মনে করেন। কিন্তু এই সক্রিয়তা হল তাঁদের দৃষ্টিতে ব্যাখ্যা ও বিশ্লেষণগত অনুমানের কাজ, সজ্ঞান বিকাশসাধনের সক্রিয়তা মাত্র—যাতে জ্ঞানের এতটুকুও অগ্রগতি ঘটে না। অভিজ্ঞতাবাদীরা অবধারণের বর্ণনায় অবধারণকে তুলনা ও পৃথকীকরণ (abstraction) প্রক্রিয়ারূপে বর্ণনা করেন। তাঁদের মতে ধারণার মধ্যে পূর্ব থেকে যে সম্বন্ধ ও সংযোগ বর্তমান অবধারণের কাজ তাকে প্রত্যক্ষ করা ও স্বীকার করা। কিন্তু যে বিষয়টি অভিজ্ঞতাবাদীদের লক্ষ্য এড়িয়ে গেছে তা হল অবধারণ ধারণার মধ্যে সম্বন্ধ ও সংযোগ আবিষ্কার করে না, প্রতিষ্ঠা করে।

অভিজ্ঞতাবাদ ও বুদ্ধিবাদের মধ্যে কাণ্ট কয়েক বিষয়ে সাদৃশ্য লক্ষ্য করেন

বুদ্ধিবাদীরা অবধারণের ক্ষেত্রে সংশ্লেষণমূলক উপাদানকে এবং অভিজ্ঞতাবাদীরা সক্রিয় ও সৃজনমূলক উপাদানকে উপেক্ষা করেছেন। দ্বিতীয়তঃ, উভয় মতবাদই ইন্দ্রিয় এবং বুদ্ধির সম্পর্কের প্রশ্নে একমত; অভিজ্ঞতাবাদীরা মনে করেন যে, চিন্তন হল রূপান্তরিত এবং উন্নত প্রত্যক্ষ (thought transformed, sublimated perception) আর বুদ্ধিবাদীরা মনে করেন প্রত্যক্ষ হল অস্পষ্ট এবং অপেক্ষাকৃত কম নির্দিষ্ট চিন্তন (confused and less distinct thought)। অভিজ্ঞতাবাদীদের কাছে প্রত্যয় বা ধারণা হল সংবেদনের অস্পষ্ট প্রতিরূপ (faded images); বুদ্ধিবাদীদের কাছে সংবেদন হল প্রত্যক্ষ যেগুলি এখনও স্পষ্ট হয়ে ওঠেনি (concepts which have not yet become clear)। উভয় মতবাদই ভ্রান্তভাবে সিদ্ধান্ত করেছে যে, ইন্দ্রিয় ও বুদ্ধির মধ্যে পার্থক্য মাত্রাগত, গুণগত নয়। যদিও আসলে উভয়ের মধ্যে গুণগত পার্থক্য বর্তমান। ইন্দ্রিয় এবং বুদ্ধি, ভিন্ন স্তরে, এক ও অভিন্ন অবগতিমূলক ক্ষমতা (same cognitive powers at different stages) নয়। এরা হল দুটি ভিন্নজাতীয় বৃত্তি। সংবেদন এবং চিন্তনের মধ্যে পার্থক্য মাত্রাগত নয়, গুণগত। তৃতীয়তঃ, উভয় মতবাদেরই একটা বড় রকমের ত্রুটি হল উভয়

ইন্দ্রিয় ও বুদ্ধি ভিন্নজাতীয় বৃত্তি

মতবাদই জ্ঞানের সম্ভাবনার কথা চিন্তা না করে জ্ঞানের আলোচনায় প্রবৃত্ত হয়েছে। কাণ্ট মনে করেন যে, তাঁর পূর্ববর্তী দার্শনিকদের কেউ এই প্রশ্ন উত্থাপন করেননি যে, জ্ঞান কিভাবে সম্ভব হয়, জ্ঞান কী এবং জ্ঞানের কাছে আমাদের দাবি কতটুকু। কাণ্ট মনে করেন যে, পূর্ববর্তী দার্শনিকরা এই বিশ্বাস নিয়ে বস্তুর দিকে অগ্রসর হয়েছেন যে, মানুষের মন বস্তুকে জানতে পারে। বিচারবুদ্ধির নিজের পক্ষেই যে, সত্যকে জানা সম্ভব, এই সরল বিশ্বাসও তাঁদের ছিল।

মানুষের জ্ঞান লাভের সামর্থ্য আছে এবং বস্তুকে জানার সম্ভাবনা আছে—এই বিশ্বাস কতদূর পর্যন্ত যুক্তিসঙ্গত তাঁরা পরীক্ষা করে দেখেননি। কাজেই যখন সংশয়বাদীরা তাদের অভিযোগ নিয়ে এগিয়ে এসেছে, বিচারবিযুক্ত-বাদীদের আত্মরক্ষার কোন উপায় থাকেনি।

কাণ্টের মতে কাণ্ট-পূর্ববর্তী দর্শনমাত্রই বিচারবিযুক্তবাদী

কাণ্টের মতে পূর্ববর্তী সব দর্শনই বিচারবিযুক্তবাদী (dogmatist), কারণ কোন রকম অনুসন্ধান না করেই এই দর্শন বিশ্বাস করে নিয়েছে যে, বস্তুকে জানার ক্ষমতার আমরা অধিকারী। কিভাবে তা সম্ভব, এই প্রশ্ন তাঁরা উত্থাপন করেন নি। জ্ঞান কী, জ্ঞানের কাছে কতটুকু দাবি করা যেতে পারে বা আমরা দাবী করতে বাধ্য এবং আমাদের বুদ্ধি কিভাবে বা কি উপায়ে এই দাবি মেটাতে পারে—এই সব প্রশ্ন কখনও তাঁরা তোলেননি। মানুষের বুদ্ধি এবং তার পরিসর সম্পর্কে কোন অনুসন্ধান তাঁরা করেননি।

সংশয়বাদীদের ব্যর্থতা

সংশয়বাদীরাও যে জ্ঞানের পূর্ণাঙ্গ ব্যাখ্যা দিতে পেরেছেন তা নয়। বিচার-বিযুক্তবাদীরা যেমন বিনা বিচারে মানুষের জ্ঞান লাভের ক্ষমতায় বিশ্বাস করেছেন এবং তাকে স্বীকার করে নিয়েছেন, সংশয়-বাদীরাও বিনা বিচারে মানুষের জ্ঞানলাভের ক্ষমতাতে সংশয় প্রকাশ করেছেন এবং তাকে অস্বীকার করেছেন।

কাজেই দেখা যাচ্ছে যে, অভিজ্ঞতাবাদ এবং বুদ্ধিবাদ—এই দুই মতবাদের প্রতিটিই চরম মতবাদ। কাণ্ট দুই চরমের মধ্যবর্তী কোন পন্থা আছে কিনা

আবিষ্কার করার দায়িত্ব গ্রহণ করলেন। কাণ্ট উভয় মতবাদের ত্রুটিগুলিকে দূরীভূত করে, উভয় মতবাদের সুবিধাগুলিকে যুক্ত করে, উভয় মতবাদের প্রতি সুবিচার করার জন্য সচেষ্ট হলেন। বুদ্ধিবাদের যেটা গুণ সেটা হল বুদ্ধিবাদ যথার্থই নির্দেশ করেছে যে, কোন কোন ধারণা ইন্দ্রিয় থেকে উদ্ভূত নয়, বিশেষ করে সেই সব ধারণা যার দ্বারা জ্ঞান গঠিত হয়, কারণ তা না হলে জ্ঞান সার্বিক এবং অনিবার্য হবে না। সর্বজনস্বীকার্য যথার্থ জ্ঞানের উৎস হল বুদ্ধি, অভিজ্ঞতা থেকে তা উৎপন্ন হতে পারে না। অপরপক্ষে অভিজ্ঞতাবাদীরা যথাযথভাবেই নির্দেশ করেছেন যে, যার অভিজ্ঞতা লাভ করা যায় তাই একমাত্র জ্ঞান হতে পারে। যা কিছু জ্ঞেয়, ইন্দ্রিয়ানুভবের (sense intuition) কাছে সৎ (real) রূপে তার উপস্থাপিত হবার সামর্থ্য থাকা দরকার। যা সৎ (real) তাকে জানার উপায় হচ্ছে ইন্দ্রিয়ানুভব। বুদ্ধিবাদীরা সব থেকে প্রয়োজনীয় ধারণাগুলির উৎপত্তি এবং অভিজ্ঞতাবাদ সেগুলির যাথার্থ্যের পরিসর নির্ভুলভাবে নির্দেশ করেছেন। বুদ্ধিবাদী এবং অভিজ্ঞতাবাদীদের উপরিউক্ত দুটি সিদ্ধান্তকে যুক্ত করে কাণ্ট দেখতে পেলেন যে, কোন কোন ধারণা বা প্রত্যয়ের উৎপত্তি হয় বুদ্ধি থেকে অর্থাৎ কিনা এরা হল অভিজ্ঞতা-পূর্ব (a priori)। কিন্তু অভিজ্ঞতার বিষয়বস্তু সম্পর্কেই কেবলমাত্র তারা যথার্থ। জ্ঞানের উৎপত্তি এবং তার যাথার্থ্যের পরিসর (sphere of validity) সম্পর্কে এটা হল কাণ্টের প্রথম সিদ্ধান্ত বা আবিষ্কার।

দুই চরম মতবাদের মধ্যবর্তী পন্থা আবিষ্কারের প্রচেষ্টা

কাণ্টের মতে বুদ্ধিবাদ ও অভিজ্ঞতাবাদের গুণ

কাণ্টের প্রথম সিদ্ধান্ত

দ্বিতীয় যে বিরোধের বিষয়টির মীমাংসার জন্য কাণ্ট সচেষ্ট হলেন, সেটি হল দর্শনের পদ্ধতির প্রয়োগ নিয়ে, অর্থাৎ দর্শনে অবরোহ (ন্যায় অনুমান বিষয়ক) বা আরোহ পদ্ধতির প্রয়োগের বিষয় নিয়ে। অভিজ্ঞতাবাদীরা তাঁদের প্রতিষ্ঠাতা বেকন (*Beacon*)-এর মাধ্যমে শূন্যগর্ভ ন্যায় অনুমান পদ্ধতির বদলে আরোহ পদ্ধতির প্রয়োগ সমর্থন করেছেন; কেননা কেবলমাত্র এই পদ্ধতির মাধ্যমেই নূতন নূতন আবিষ্কার সম্ভব। অভিজ্ঞতাবাদীরা সব কিছুর আগে

জ্ঞানের বিস্তৃতি বা প্রসারের পক্ষপাতী এবং আরোহ পদ্ধতির মাধ্যমেই জ্ঞানের এই বিস্তৃতি সম্ভব। বুদ্ধিবাদীরা অপরপক্ষে অবরোহ পদ্ধতির সমর্থক। কেননা তাঁদের মতে অবরোহ পদ্ধতিই কেবলমাত্র সর্বজনস্বীকৃত যথার্থ জ্ঞান দিতে পারে। বুদ্ধিবাদীরা বলেন, সব কিছুর আগে জ্ঞানকে সার্বিক ও অনিবার্য হতে হবে। আরোহ অনুমান জ্ঞানের বিস্তৃতি ঘটাইতে পারে; কিন্তু জ্ঞানকে প্রকৃত সর্বজনস্বীকার্য করে তুলতে পারে না। অবরোহ বা ন্যায় অনুমান সার্বিক এবং আবশ্যিক জ্ঞান দিতে পারে; কিন্তু এ কেবল জ্ঞানের বিশ্লেষণ এবং জ্ঞানকে প্রতিষ্ঠা করতে পারে, জ্ঞানের প্রসার বা বিস্তৃতি ঘটাতে পারে না।

উভয় মতবাদের সমন্বয়ের প্রচেষ্টা

কাণ্ট চিন্তা করতে লাগলেন উভয় মতবাদের ত্রুটিগুলিকে দূর করে, উভয় মতবাদের গুণগুলিকে কিভাবে যুক্ত করা যায়। উভয়ের দাবীগুলিকে কিভাবে মেনে নেওয়া যায়? কাণ্টের উদ্দেশ্য বেকনের জ্ঞানের অগ্রগতির আদর্শকে (ideal of the extention of knowledge) এবং দেকার্তের জ্ঞানের ক্ষেত্রে সুনিশ্চয়তার আদর্শকে (ideal of certainty in knowledge) একত্র যুক্ত করা। কাণ্ট ভেবে দেখলেন যে, আমাদের কোন কোন অবধারণ অভিজ্ঞতালব্ধ নয়, অথচ তারা জ্ঞানের বিস্তৃতি ঘটায় অর্থাৎ সংশ্লেষণাত্মক; আর কোন কোন অবধারণ বিশ্লেষণাত্মক নয়, অথচ সার্বিক এবং অনিবার্য অর্থাৎ কিনা অভিজ্ঞতাপূর্ব (a priori)। কাজেই কাণ্টের কাজ হল সেই জ্ঞান আবিষ্কারের জন্য সচেষ্ট হওয়া যা জ্ঞানের বিস্তৃতি ঘটায় অর্থাৎ সংশ্লেষণাত্মক এবং যা সার্বিক এবং অনিবার্য ভাবে সত্য অর্থাৎ অভিজ্ঞতা-পূর্ব। এই বিচার-বিবেচনা থেকেই কাণ্টের Critique of pure Reason-এর প্রধান প্রশ্নের উৎপত্তি—অভিজ্ঞতাপূর্ব সংশ্লেষণাত্মক অবধারণ কিভাবে সম্ভব? (How are synthetic judgments a priori possible?)

অভিজ্ঞতা-পূর্ব সংশ্লেষণাত্মক অবধারণের সম্ভাব্যতার প্রশ্ন

৩। বিচারমূলক দর্শন : অতীন্দ্রিয়তত্ত্ব (Critical Philosophy : Transcendentalism) :

ইতিপূর্বে আমরা কাণ্টের চিন্তাধারার বিকাশের পথে তিনটি স্তরের উল্লেখ করেছি। প্রথম স্তরে তিনি ছিলেন দার্শনিক লাইবনিজ ও ভলফের প্রভাবাধীন একজন বুদ্ধিবাদী দার্শনিক। দ্বিতীয় স্তরে তিনি ব্রিটিশ অভিজ্ঞতাবাদীদের, বিশেষ করে হিউমের দ্বারা প্রভাবিত হয়েছিলেন, যিনি তাঁকে বিচারবিযুক্তবাদের নিদ্রা (dogmatic slumber) থেকে জাগরিত করেছিলেন। তৃতীয় স্তরে তাঁর চিন্তাধারার সর্বশেষ পরিণতি লক্ষ্য করা যায় যাকে 'বিচারমূলক দর্শন' (Critical philosophy) নামে অভিহিত করা হয়।

কাণ্টের চিন্তাধারার বিকাশের পথে তিনটি স্তর

বিচারবাদ (Criticism) বলতে কাণ্ট বোঝেন, সেই দর্শন যা জ্ঞানলাভের পূর্বে জ্ঞানের শর্তগুলি সম্পর্কে অনুসন্ধান করে। এই সাধারণ অর্থে কাণ্টের দর্শন বিচারমূলক ত বটেই, একটা বিশেষ অর্থেও এই দর্শন বিচারমূলক। বুদ্ধিবাদ ও অভিজ্ঞতাবাদের সমন্বয় সাধিত হয়েছে এই দর্শনে। এই অর্থেও এই দর্শন বিচারমূলক। বুদ্ধিবাদ ও অভিজ্ঞতাবাদের বিচারবিযুক্তবাদী দৃষ্টিভঙ্গীর বিরুদ্ধে এই দর্শন বিচারমূলক, যেহেতু এই দর্শন জ্ঞানের সংগঠনে ইন্দ্রিয় এবং বুদ্ধির সুস্পষ্ট পার্থক্যকে স্বীকার করে নেয়। অভিজ্ঞতাবাদের বা সংবেদনবাদের সঙ্গে এই মতবাদ একমত যে আমাদের ধারণার বিষয়বস্তু ইন্দ্রিয়ই যুগিয়ে দেয়; বুদ্ধিবাদের সঙ্গে এই মতবাদ একমত যে ধারণার আকার (form) বুদ্ধিরই ক্রিয়া—বুদ্ধি তার নিজস্ব সূত্র বা নিয়মের সাহায্যে প্রদত্ত সংবেদনের বহুতাকে (manifold) ধারণায় রূপান্তরিত করে। এই মতবাদ একদিকে যেমন সংবেদনবাদীদের অভিমতকে—অর্থাৎ কিনা আমাদের সব ধারণা এবং সব সত্যই ইন্দ্রিয় থেকে উদ্ভূত এবং বুদ্ধি ধারণার নিষ্ক্রিয় সংগ্রাহক—এই মতবাদকে বর্জন করে, তেমনি অপরদিকে বুদ্ধিবাদীদের মতবাদ অর্থাৎ কিনা আমাদের সব ধারণা এবং সব সত্য বুদ্ধি থেকে উৎপন্ন, এই মতবাদও বর্জন করে। বিচার-

কাণ্টের দর্শন বিচারমূলক

মূলক দর্শন প্রতিটি ধারণার দুটি উপাদানের মধ্যে প্রভেদ করে—একটি বিষয়গত উপাদান যা ইন্দ্রিয়, অভিজ্ঞতা থেকে জুগিয়ে দেয় এবং একটি আকারগত উপাদান যা চিন্তন অভিজ্ঞতার পূর্বে যুগিয়ে দেয়। জ্ঞানের ক্ষেত্রে এই দুটি উপাদানকে স্বীকার করার ফলে এই দর্শন দুটি বিরোধী মতবাদের আংশিক সত্যকে স্বীকার করে নেয় এবং দুই মতবাদের প্রতিটিরই চরম সত্য প্রকাশের ভ্রান্ত দাবীকে খণ্ডন করে।

বিচারমূলক দর্শন ভাববাদী এবং বস্তুবাদী উভয়ই, তবু সঠিকভাবে বলতে গেলে কোনটিই নয়। কাণ্ট তাই এই দর্শনকে অতীন্দ্রিয় (transcendental) বলে অভিহিত করতে চান, অর্থাৎ কিনা এই দর্শন সংবেদনবাদ ও ভাববাদকে অতিক্রম করে যায়। এই মতবাদ যথার্থই তাই যেহেতু এই মতবাদ একটা উচ্চতর দৃষ্টিভঙ্গীতে উপনীত হতে সমর্থ হয়, যার ফলে এই মতবাদ বুদ্ধিবাদ এবং অভিজ্ঞতাবাদ, এই দুই চরম মতবাদের আপেক্ষিক সত্যতা এবং মিথ্যাত্বকে জানতে সহায়তা করে।

কাণ্টের দর্শন অতীন্দ্রিয়

কাণ্টের বিচারবাদ যে পদ্ধতিকে অবলম্বন করে অভিজ্ঞতার শর্তগুলিকে জানতে চায় কাণ্ট তাকে 'transcendental' বা অতীন্দ্রিয় নামে অভিহিত করেছেন। কাণ্ট 'transcendental' পদটিকে জ্ঞানের অভিজ্ঞতা-পূর্ব উপাদানের আবিষ্কার এবং প্রমাণ এবং অভিজ্ঞতার বস্তুর সঙ্গে তার সম্পর্কের প্রয়োগের ক্ষেত্রে প্রয়োগ করেছেন। '*transcendental*' ও '*transcendent*'—এই পদ দুটির মধ্যে পার্থক্য আছে। শেষোক্ত পদটির অর্থ যা অভিজ্ঞতাকে অতিক্রম করে যায়। আসলে অতীন্দ্রিয় পদ্ধতি হল শুদ্ধ প্রজ্ঞার সূত্রের সাহায্যে জ্ঞানের অভিজ্ঞতা-পূর্ব উপাদানগুলিকে আবিষ্কার ও প্রমাণ করা। এই পদ্ধতি, পর্যবেক্ষণ ভিত্তিক অভিজ্ঞতামূলক-মনস্তাত্ত্বিক অনুসন্ধান (empirico-psychological investigation by observation) পদ্ধতি থেকে পৃথক।

'transcendental' ও 'transcendent'-এর পার্থক্য

যে চিন্তণমূলক তত্ত্ববিদ্যা (speculative metaphysics) অভিজ্ঞতাকে অতিক্রম করে ইন্দ্রিয়াতীত বিষয়ের জ্ঞান দিতে চায় (transcendent

metaphysics) এবং তত্ত্ববিদ্যাকে ইন্দ্রিয়াতীত সত্তার বিজ্ঞান বলে দাবী করতে চায়, কাণ্ট সেই তত্ত্ববিদ্যার জায়গায় এমন এক অতীন্দ্রিয় তত্ত্ববিদ্যার (transcendental metaphysics) কথা চিন্তা করলেন, অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান এবং প্রাকৃতিক বিজ্ঞানের তত্ত্ববিদ্যা সম্পর্কীয় ভিত্তি যার অন্তর্ভুক্ত।

অতীন্দ্রিয় তত্ত্ববিদ্যা

ইতিপূর্বে তত্ত্ববিদ্যা জ্ঞান সম্পর্কে অনুসন্ধান করতে গিয়ে অভিজ্ঞতামূলক-মনস্তাত্ত্বিক পদ্ধতি অনুসরণ করেছে। কাণ্ট দেখলেন যে, জ্ঞান অভিজ্ঞতার বিষয়বস্তু, কিন্তু জ্ঞানের শর্তগুলি নয়। বিচারবাদের উদ্দেশ্য জ্ঞানকে ব্যাখ্যা করা জ্ঞানের মনস্তাত্ত্বিক বর্ণনা দেওয়া নয়; শুদ্ধ প্রজ্ঞার সূত্রের সাহায্যে একটি নূতন জ্ঞানের বিজ্ঞানের প্রতিষ্ঠা করা। কাণ্টের বিচারবাদ বুদ্ধির অতীন্দ্রিয় প্রয়োগ (transcendent use) অর্থাৎ অভিজ্ঞতাকে অতিক্রম করে বুদ্ধির প্রয়োগকে নিষিদ্ধ করে, কিন্তু অভিজ্ঞতার বস্তুর ক্ষেত্রে অর্থাৎ জ্ঞানের ক্ষেত্রে বুদ্ধির অতীন্দ্রিয় প্রয়োগকে অনুমোদন করে। শুধু অনুমোদন নয়, কাণ্টের বিচারবাদ নিজে তা প্রয়োগ করেছে। এই প্রয়োগের অর্থ হল জ্ঞানের শর্তগুলি যেগুলি অভিজ্ঞতায় প্রদত্ত হয় না সেগুলির সাহায্যে অভিজ্ঞতার বিষয়বস্তু, জ্ঞানকে ব্যাখ্যা করা।[1]

৪। তত্ত্ববিদ্যা কি সম্ভব? (Is Metaphysics possible?)

'Critique of Pure Reason' গ্রন্থের প্রথম এবং দ্বিতীয় সংস্করণের ভূমিকায় এবং 'Prolegomena to Any Future Metaphysics' গ্রন্থের পূর্বাভাসে এবং প্রথম খণ্ডে কাণ্ট তত্ত্ববিদ্যা সম্ভব কিনা এই প্রশ্ন উত্থাপন করেছেন। কাণ্ট প্রশ্ন করেছেন তত্ত্ববিদ্যা কি তত্ত্ব সম্পর্কে আমাদের জ্ঞানকে বর্ধিত করতে পারে? কাণ্টের মতে তত্ত্ববিদ্যার প্রধান সমস্যা হল ঈশ্বর, স্বাধীনতা এবং অমরতা। কাজেই প্রশ্ন হল, তত্ত্ববিদ্যা কি আমাদের ঈশ্বরের অস্তিত্ব এবং

ঈশ্বর, স্বাধীনতা এবং আত্মা সম্পর্কে তত্ত্ববিদ্যার সুনিশ্চিত জ্ঞান দেবার ক্ষমতা বিচার

1. "Criticism forbids the transcendent use of reason (transcending experience), it permits, demands and itself exercises the transcendental use of it, which explains an experiential object, knowledge, from its conditions, which are not empirically given"
Falckenberg: History of Modern Philosophy, P-340

প্রকৃতি, মানুষের স্বাধীনতা, এবং মানুষের মধ্যে অবস্থিত একটি আধ্যাত্মিক অবিনশ্বর আত্মা সম্পর্কে সুনিশ্চিত জ্ঞান দিতে পারে ?

কাণ্ট তত্ত্ববিদ্যার আলোচ্য বিষয়ের গুরুত্বকে কখনও অস্বীকার করেননি। কিন্তু কাণ্ট মনে করেন, যে তত্ত্ববিদ্যাকে এক সময় সমস্ত বিজ্ঞানের কেন্দ্রমনি বলে গণ্য করা হত, সেই তত্ত্ববিদ্যা তার পূর্বের মর্যাদা হারিয়েছে। কাণ্টের মতে এর কারণ গণিত এবং অন্যান্য প্রাকৃতিক বিজ্ঞানে যতখানি অগ্রগতি হয়েছে, তত্ত্ববিদ্যায় হয়নি। গণিত এবং প্রাকৃতিক বিজ্ঞানে সর্বজনস্বীকৃত জ্ঞানের ক্ষেত্র খুবই বিস্তৃত, কিন্তু তত্ত্ববিদ্যা হয়ে উঠেছে অন্তহীন বিতর্কের ক্ষেত্র। আসল কথা হল, পদার্থবিদ্যার মত তত্ত্ববিদ্যা কোন সুনিশ্চিত পদ্ধতি খুঁজে পায়নি, যে পদ্ধতি প্রয়োগ করে সে তার সমস্যাগুলি সমাধান করতে পারে।

কাণ্টের মতে তত্ত্ববিদ্যার ব্যর্থতার কারণ

কোন সুনিশ্চিত সিদ্ধান্ত দিতে সক্ষম এমন কোন নির্ভরযোগ্য পদ্ধতি খুঁজে বার করতে না পারার জন্য, তত্ত্ববিদ্যার অগ্রগতি পদে পদে ব্যাহত হয়েছে। এই সবের জন্য তত্ত্ববিদ্যার প্রতি একটা ব্যাপক ঔদাসীন্যের মনোভাব সৃষ্টি হয়েছে। কাণ্ট মনে করেন যে, তত্ত্ববিদ্যার প্রতি এই ঔদাসীন্যের মনোভাব সমর্থনযোগ্য নয়, কেননা তত্ত্ববিদ্যা এমন সব গুরুত্বপূর্ণ বিষয়ের আলোচনা করে যার প্রতি মানুষ উদাসীন থাকতে পারে না। বস্তুতঃ যাঁরা এই উদাসীনতা দেখান তাঁরাও অনেক সময় নিজেদের অজ্ঞাতে তত্ত্ববিদ্যা সম্পর্কীয় উক্তি করে থাকেন। কাণ্টের মতে এই ঔদাসীন্যের মূলে রয়েছে মানুষের অলীক জ্ঞান বা ভ্রান্ত বিজ্ঞানে পরিতৃপ্ত না হবার প্রবণতা।

তত্ত্ববিদ্যার প্রতি ঔদাসীন্য ও তার কারণ

কাণ্ট মনে করেন যে, তত্ত্ববিদ্যার প্রতি এই উপেক্ষার মনোভাবই যেন মানুষকে তত্ত্ববিদ্যার বিচারে প্রণোদিত করে। তত্ত্ববিদ্যাকে মানুষের বুদ্ধির বিচারের সামনে হাজির হতে হবে।

প্রশ্ন হল, এই বিচারমূলক অনুসন্ধানের রূপটা কি হবে ? এই বিচারমূলক অনুসন্ধানের কাজ কোন্ পথ ধরে অগ্রসর হবে ? এই প্রশ্নের উত্তরের

জন্য কাণ্ট তত্ত্ববিদ্যা বলতে কি বুঝেছেন সেটা আমাদের জানা প্রয়োজন।

বিচারমূলক অনুসন্ধানের প্রকৃতি

আমাদের সব প্রত্যয়ের উদ্ভব অভিজ্ঞতা থেকে, লক (*Locke*)-এর এই মতবাদের সঙ্গে কাণ্ট একমত হতে পারেননি। এই মতবাদের বিরুদ্ধ মতবাদ অর্থাৎ অন্তরধারণার (innate ideas) অস্তিত্ব আছে, এই মতবাদও কাণ্ট গ্রহণ করেননি। কিন্তু কাণ্ট বিশ্বাস করেন যে, এমন প্রত্যয় এবং নিয়মের অস্তিত্ব আছে যা মানুষের বুদ্ধি, অভিজ্ঞতার সময়, নিজের মধ্য থেকে উদ্ভব করতে পারে। কোন শিশু কার্যকারণ তত্ত্বের ধারণা নিয়ে জন্মগ্রহণ করে না কিন্তু অভিজ্ঞতার সময় তার বুদ্ধি নিজর মধ্য থেকেই ধারণাটিকে উদ্ভূত করে। এটি একটি অভিজ্ঞতা-পূর্ব ধারণা (a priori concept), এই অর্থে যে, এটি অভিজ্ঞতা প্রসূত (a posteriori) নয়। কিন্তু এটি অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে প্রযুক্ত হয় এবং এক অর্থে অভিজ্ঞতাকে নিয়ন্ত্রিত করে। সুতরাং অভিজ্ঞতা-পূর্ব ধারণা এবং অভিজ্ঞতা-পূর্ব নিয়মের অস্তিত্ব আছে যেগুলি মনের নিজের গঠনের মধ্যেই নিহিত। এই সব ধারণা বা প্রত্যয়গুলি শুদ্ধ (pure) এই অর্থে যে এগুলি সকল প্রকারের অভিজ্ঞতামূলক উপাদান বর্জিত। কাণ্ট-পূর্ব তত্ত্ববিদ্‌রা অনুমান করেছেন যে, বস্তু যেভাবে আমাদের কাছে প্রতীয়মান হয় শুধুমাত্র তাদের উপলব্ধির ক্ষেত্রে নয়, অতীন্দ্রিয় সত্তা এবং স্বরূপতঃ বস্তু (things in themselves) —এদের উপলব্ধি করার জন্য বুদ্ধি, সব ধারণা এবং নিয়মের প্রয়োগ করতে পারে। এর ফলে, কাণ্ট মনে করেন, একাধিক বিচার-বিযুক্তবাদী তত্ত্ববিদ্যার (dogmatic metaphysics) উদ্ভব ঘটেছে। কাণ্ট মনে করেন যে, বুদ্ধিবাদীদের এই সিদ্ধান্ত হঠকারিতার ফল। কেননা শুদ্ধ বুদ্ধির ক্ষমতা কতটুকু,

কাণ্টের মতে শেষ সিদ্ধান্ত করার আগে শুদ্ধ বুদ্ধির ক্ষমতা বিচার করে দেখা দরকার

বিচার করে না দেখে, চট্ করে এই সিদ্ধান্তে আসা যেতে পারে না যে বুদ্ধির নিজের কাছ থেকে পাওয়া অভিজ্ঞতা-পূর্ব ধারণা এবং নিয়মগুলির প্রয়োগ অভিজ্ঞতাকে অতিক্রম করে অতীন্দ্রিয় বিষয়ের ক্ষেত্রে প্রয়োগ করা যেতে পারে। কাণ্ট মনে করেন সর্বাগ্রে প্রয়োজন শুদ্ধবুদ্ধির নিজেরই ক্ষমতা

কতটুকু পরীক্ষা করে দেখার জন্য বিচারমূলক অনুসন্ধানের কাজ শুরু করা। বিচার-বিযুক্তবাদী দার্শনিকেরা এই কাজের প্রতি অবহেলা দেখিয়েছেন।

কাণ্টের মতে বিচার-বিযুক্তবাদের স্বরূপ

বিচার-বিযুক্তবাদের (Dogmatism) প্রকৃতি বর্ণনা করতে গিয়ে কাণ্ট বলেন, 'এ হল এই অনুমান যে মানুষের বুদ্ধি বহু দিন ধরে যে নিয়মগুলিকে প্রয়োগ করতে অভ্যস্ত সেই নিয়মগুলিকে প্রয়োগ করে শুদ্ধ দার্শনিক প্রত্যয়ের ভিত্তিতে জ্ঞানের অগ্রগতি সাধন করা সম্ভব, যদিও কি উপায়ে এবং কি অধিকার বলে বুদ্ধি এই নিয়মগুলির অধিকারী হয়েছে সেগুলি অনুসন্ধান করে দেখা হয় না।' সুতরাং বিচার-বিযুক্তবাদ হল 'নিজের ক্ষমতা কতটুকু পূর্ব থেকে বিচার না করে শুদ্ধ প্রজ্ঞার বিচারবিযুক্তবাদী পদ্ধতি।'[1] এই বিচারের কাজের দায়িত্ব গ্রহণ করার সঙ্কল্প করলেন কাণ্ট।

যে বিচারের সামনে তত্ত্ববিদ্যাকে উপস্থিত হতে হবে সেটি 'আর কিছু নয়, শুদ্ধ প্রজ্ঞার নিজেরই বিচারমূলক অনুসন্ধানের কাজ (critical investigation of pure reason itself)। যার অর্থ হল 'অভিজ্ঞতার উপর নির্ভর না করে বুদ্ধি যে সব জ্ঞান অর্জন করতে চেষ্টা করে সেই সব জ্ঞানের প্রসঙ্গে বুদ্ধিবৃত্তির বিচার-মূলক অনুসন্ধান। তাহলে প্রশ্ন দাঁড়াচ্ছে যে, অভিজ্ঞতার উপর নির্ভর না করে বুদ্ধি এবং প্রজ্ঞা কতটুকু জানতে পারে? যদি কাণ্টের সঙ্গে একমত হয়ে আমরা সিদ্ধান্ত করি

শুদ্ধ বুদ্ধি নিজেই নিজের বিচার করে

চিন্তনমূলক তত্ত্ববিদ্যা একটি অভিজ্ঞতা-বর্জিত বিজ্ঞান যা অভিজ্ঞতাকে অতিক্রম করে যাওয়ার দাবী করে এবং অভিজ্ঞতা-পূর্ব প্রত্যয় ও নিয়মের সাহায্যে সম্পূর্ণরূপে বুদ্ধিগম্য (অতীন্দ্রিয়) সত্তার জ্ঞানলাভ করতে সচেষ্ট হয় তাহলে এই দাবির যাথার্থ্য উপরের প্রশ্নের উত্তরের সাহায্যেই অর্থাৎ কিনা মন অভিজ্ঞতার উপর নির্ভর না করে কি এবং কতটুকু জানতে পারে, নিরূপিত হবে।

কাণ্ট বলেন এই প্রশ্নের উত্তরের জন্য প্রয়োজন বুদ্ধির বৃত্তি সম্পর্কে বিচার-

1. "Dogmatism is thus the dogmatic procedure of the pure reason without previous criticisms of its own powers".

মূলক অনুসন্ধান, বুদ্ধিকে মানসিক পদার্থরূপে গণ্য করে কোন মনস্তাত্ত্বিক অনুসন্ধানের কাজ নয়।

বুদ্ধি যে অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানকে সম্ভব করে, সেই বুদ্ধি নিয়েই তাঁর আলোচনা। তার অর্থ বস্তুকে জানার জন্য মানুষের মধ্যে যে শুদ্ধ শর্ত (pure condition) তার আলোচনাই কাণ্ট করতে চান। এই জাতীয় অনুসন্ধানকেই কাণ্ট 'অতীন্দ্রিয়' (transcendental) নামে অভিহিত করেছেন। বস্তুকে জানার জন্য যে অনিবার্য শর্ত (necessary condition) স্বীকার করে নিতে হয় কাণ্ট তাই নিয়ে আলোচনা করতে চান, পরিবর্তনশীল অভিজ্ঞতামূলক শর্ত নিয়ে নয় এবং শর্তগুলি যদি এই হয় যে, অভিজ্ঞতাকে অতিক্রম করে যে সত্তা তা জ্ঞানের বস্তু হতে পারে না, তাহলে তত্ত্ববিদ্যার দাবি নিরর্থকই প্রতিপন্ন হবে।

স্বাভাবিক প্রবণতা হিসেবে তত্ত্ববিদ্যা সম্ভব, বিজ্ঞান হিসেবে সম্ভব কী?

কাণ্ট তত্ত্ববিদ্যাকে বিভিন্ন অর্থে গ্রহণ করেছেন।[1] প্রথমতঃ, স্বাভাবিক প্রবণতা হিসেবে তত্ত্ববিদ্যা এবং বিজ্ঞান হিসেবে তত্ত্ববিদ্যা (metaphysics as a natural science), এই উভয়ের মধ্যে কাণ্ট পার্থক্য করেছেন। ঈশ্বর, অমরতা প্রভৃতি সমস্যা উত্থাপন করার একটা স্বাভাবিক প্রবণতা মানুষের মনের আছে। এই স্বাভাবিক প্রবণতা মানুষের মনে কেন জাগে সে সম্পর্কে প্রশ্ন তোলা যেতে

---

1. কাণ্ট তত্ত্ববিদ্যাকে সব সময় একই অর্থে ব্যবহার করেন নি। শুদ্ধ প্রজ্ঞাসিদ্ধ বা অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের ক্ষেত্রে বুদ্ধির ক্ষমতার অনুসন্ধানকার্য হল বিচারমূলক দর্শন (Critical philosophy); আর শুদ্ধ বুদ্ধির ক্ষমতার সাহায্যে লব্ধ বা লাভ করা সম্ভব যে দার্শনিক জ্ঞান তার সুসংবদ্ধ উপস্থাপনই হল তত্ত্ববিদ্যা। যখন তত্ত্ববিদ্যাকে পূর্বোক্ত দ্বিতীয় অর্থে ব্যবহার করা হয় তখন বিচারমূলক দর্শন হয়ে পড়ে তত্ত্ববিদ্যার প্রস্তুতিপূর্ব এবং প্রকৃত তত্ত্ববিদ্যার বহির্ভূত হয়ে পড়ে। আবার তত্ত্ববিদ্যা পদটি বিচারমূলক দর্শন সহ সমগ্র ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষ-নিরপেক্ষ শুদ্ধ জ্ঞানের সুসংবদ্ধ দর্শনের ক্ষেত্রে প্রযুক্ত হতে পারে এবং সেক্ষেত্রে বিচারমূলক দর্শনকে তত্ত্ববিদ্যার আদিপর্ব বলা যেতে পারে। আবার তত্ত্ববিদ্যা পদটি ব্যাপক অর্থে যদি শুদ্ধ বুদ্ধির ক্ষমতার সাহায্যে লব্ধ সমগ্র দার্শনিক জ্ঞানের সুসংবদ্ধ উপস্থাপনকে বোঝায় তাহলে জ্ঞানকে আমরা যথার্থ জ্ঞান এবং ভ্রান্ত জ্ঞান (শুদ্ধ প্রজ্ঞার সাহায্যে যাকে লাভ করা যায় বলে অনেক দার্শনিক মনে করেন) এই দুভাবে বুঝতে পারি। যদি প্রথম অর্থে জ্ঞানকে বোঝান হয় তাহলে কাণ্ট তত্ত্ববিদ্যার সম্ভাবনাকে অস্বীকার করেন না, বরং এই জাতীয় জ্ঞানের সুসংহত ও পরিপূর্ণ বিকাশ কাণ্ট সম্ভব মনে করেন। কিন্তু যদি জ্ঞান বলতে শুদ্ধ প্রজ্ঞার সাহায্যে লব্ধ অতীন্দ্রিয় সত্তার জ্ঞান বোঝায় তাহলে সে জ্ঞান হবে ভ্রান্ত এবং বিচারমূলক পদ্ধতির কাজ হবে ঐ জ্ঞানের অসারতা প্রমাণ করা।

পারে। কিন্তু কাণ্ট এই প্রবণতাকে মন থেকে উৎপাটন করার ইচ্ছা করেন না বা তা বাঞ্ছনীয় হলেও তা করা সম্ভব বলে বিশ্বাস করেন না। স্বাভাবিক প্রবণতা হিসেবে তত্ত্ববিদ্যা বাস্তব এবং সেহেতু স্পষ্টতঃই সম্ভব। কিন্তু বিজ্ঞান হিসেবে তত্ত্ববিদ্যা, যদি এর দ্বারা অতীন্দ্রিয় সত্তার বৈজ্ঞানিক জ্ঞানকে বোঝান হয়, কাণ্টের মতে কখনও বাস্তব নয়। কাজেই প্রশ্ন হল বিজ্ঞান হিসেবে তত্ত্ববিদ্যা সম্ভব কিনা?

৫। পূর্বতঃসিদ্ধ বা অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের সম্ভাবনা (Possibility of a priori knowledge):

বিজ্ঞান হিসেবে তত্ত্ববিদ্যার সম্ভাব্যতা যদিও কাণ্টের কাছে একটি গুরুত্বপূর্ণ সমস্যা তবু এই সমস্যা কাণ্টের শুদ্ধ প্রজ্ঞার বিচার (Critique of pure Reason) গ্রন্থে আলোচিত সমস্যার কেবলমাত্র একটি অংশ। সাধারণ সমস্যাটি হল অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের সম্ভাবনার প্রশ্ন।

যে প্রধান বিষয়টির উপর ভিত্তি করে কাণ্ট দর্শনে বিপ্লব আনার জন্য সচেষ্ট হয়েছেন সেটি হল আমরা অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের অধিকারী। হয় আমাদের মনের ধারণাগুলি বস্তুর সঙ্গে সংগতি রক্ষা করে চলবে, অথবা বস্তু (যাদের জেনেছি) অবশ্যই মনের ধারণার সঙ্গে সঙ্গতি রক্ষা করা চলবে। যদি প্রথম সিদ্ধান্তটি গ্রহণ করা যায় তাহলে অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান অসম্ভব হবে। কেবলমাত্র দ্বিতীয় সিদ্ধান্ত গ্রহণ করলেই অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের সম্ভাবনার বিষয়টি বোঝা যাবে। এটিই কাণ্টের Critique-এর কেন্দ্রীয় এবং বিপ্লবাত্মক মতবাদ।

বস্তু মনের ধারণার সঙ্গে সংগতি রক্ষা করলে অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান সম্ভব

(1) **অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান কাকে বলে?** (What is a priori knowledge): অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান হল সেই জ্ঞান যা সব রকম অভিজ্ঞতার এবং সর্ব প্রকার ইন্দ্রিয়-লব্ধ জ্ঞান নিরপেক্ষ যে জ্ঞান অভিজ্ঞতা বা ইন্দ্রিয়-লব্ধ জ্ঞান থেকে উদ্ভূত তা হল অভিজ্ঞতা-উত্তর বা অভিজ্ঞতা-প্রসূত (a posteriori)।

অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান সকল রকম ইন্দ্রিয়-জ্ঞান নিরপেক্ষ

অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান বলতে কাণ্ট কোন বিশেষ অভিজ্ঞতার পরিপ্রেক্ষিতে যে আপেক্ষিক অভিজ্ঞতা-পূর্ব (relatively a priori) জ্ঞান তাকে বুঝছেন না। কোন ব্যক্তি যদি আগুনের খুব কাছে একখণ্ড বস্ত্র রাখে এবং সেটি আগুনে দগ্ধ হয়, আমরা হয়ত একথা বলতে পারি যে, ঐ ব্যক্তি আগে থেকেই অর্থাৎ ঘটনার অভিজ্ঞতা লাভের পূর্বেই জানতেন যে ঐরূপ ঘটবে। অর্থাৎ কিনা অতীত অভিজ্ঞতার ভিত্তিতে ব্যক্তি তার কাজের পূর্বেই জানতে পারে যে তার কাজের ফলাফল কি হবে। কিন্তু এই ধরণের অভিজ্ঞতা-পূর্ববর্তী জ্ঞান (antecedent knowledge) কোন বিশেষ অভিজ্ঞতার পূর্ববর্তী হবে। এই ধরণের আপেক্ষিক অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের কথা কাণ্ট চিন্তা করছেন না। তিনি সবরকম অভিজ্ঞতার পূর্ববর্তী জ্ঞানের (knowledge which is a priori in relation to all experience) কথা চিন্তা করছেন।

অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান কোন বিশেষ অভিজ্ঞতার পূর্ববর্তী জ্ঞান নয়

অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান বলতে কাণ্ট অন্তর ধারণার (innate ideas) কথা চিন্তা করছেন না, যে ধারণাগুলি, অন্তর ধারণার অস্তিত্বে বিশ্বাসী দার্শনিক-বৃন্দের মতে, অভিজ্ঞতার 'পূর্বে' মানুষের মনে উপস্থিত থাকে। অবশ্য 'পূর্বে' বলতে সেইসব দার্শনিক কালিক পূর্ববর্তিতা বোঝেন। কাণ্টের মতে শুদ্ধ অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান (pure a priori knowledge) বলতে সেই জ্ঞান বোঝায় না, যা কোন কিছুর অভিজ্ঞতা লাভের পূর্বেই ব্যক্তির মনে স্পষ্টভাবে উপস্থিত থাকে। অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান বলতে বোঝায় যে জ্ঞান অভিজ্ঞতা থেকে উদ্ভূত নয়, যদিও অভিজ্ঞতা হবার সময় আমরা যাকে সাধারণতঃ জ্ঞান বলে অভিহিত করি, তার আবির্ভাব ঘটে থাকে।

অভিজ্ঞতা-পূর্ব-জ্ঞান অন্তর ধারণার জ্ঞান নয়

কাজেই অভিজ্ঞতা-পূর্ব বলতে কালিক পূর্ববর্তিতা বা অগ্রগামিতা (temporal priority) বোঝায় না। আমাদের সব জ্ঞান অভিজ্ঞতা দিয়েই শুরু হয় এবং এমন কোন জ্ঞান নেই যা কালের দিক থেকে অভিজ্ঞতার পূর্ববর্তী (which precedes experience in time)।

অভিজ্ঞতা-পূর্ব মানে কালিক অগ্রগামিতা নয়

(ii) **শুদ্ধ এবং অভিজ্ঞতামূলক জ্ঞানের মধ্যে পার্থক্য** (Distinction between pure and empirical knowledge) : কাণ্ট বলেন যে অভিজ্ঞতাকে কেন্দ্র করেই আমাদের সব জ্ঞান সুরু হয়। কিন্তু তার থেকে এই সিদ্ধান্তে উপনীত হওয়া যায় না আমাদের সব জ্ঞান অভিজ্ঞতা থেকে উদ্ভূত।[1] লক প্রমুখ অভিজ্ঞতাবাদীদের সঙ্গে কাণ্ট একমত যে আমাদের সব জ্ঞান অবশ্যই অভিজ্ঞতাকে নিয়েই শুরু হবে কেননা আমাদের ইন্দ্রিয়গুলি বস্তুর দ্বারা উদ্দীপিত হলেই জ্ঞানের বৃত্তি ক্রিয়া করতে পারে। অভিজ্ঞতার অসংবদ্ধ উপাদান (raw material) অর্থাৎ সংবেদন প্রদত্ত হলেই মন ক্রিয়া করতে পারে। যদিও কোন জ্ঞান কালের দিক থেকে অভিজ্ঞতার পূর্ববর্তী নয়, তবু এটা সম্ভব যে ইন্দ্রিয়-সংবেদনের সময় জ্ঞানের বৃত্তি নিজের মধ্য থেকে অভিজ্ঞতা-পূর্ব উপাদানগুলি (a priori elements) সরবরাহ করে। এই অর্থে অভিজ্ঞতা-পূর্ব উপাদান অভিজ্ঞতা থেকে উদ্ভূত নয়।

আমাদের সব জ্ঞান অভিজ্ঞতা থেকে উদ্ভূত নয়

[2]অভিজ্ঞতা থেকে প্রদত্ত সংবেদন এবং জ্ঞানের বৃত্তির নিজের মধ্য থেকে যুগিয়ে দেওয়া উপাদান, এই উভয়কে নিয়েই জ্ঞান গঠিত। 'এই পাতাটি সবুজ' হল জ্ঞানের উদাহরণ। সবুজ-এর নিছক ইন্দ্রিয়-সংবেদন জ্ঞানরূপে গণ্য হতে পারে না, যতক্ষণ পর্যন্ত না এই জ্ঞান বুদ্ধির কাছ থেকে পাওয়া দ্রব্য (পাতা) এবং গুণ (সবুজ) এর ধারণার দ্বারা সুসংগঠিত না হয়; আমাদের জ্ঞানের বৃত্তি ইন্দ্রিয়-সংবেদন থেকে উপাদান না পাওয়া পর্যন্ত ক্রিয়া করতে পারে না।

ইন্দ্রিয় প্রদত্ত উপাদান পেলেই জ্ঞানের বৃত্তি ক্রিয়া করতে পারে

1. 'All our knowledge no doubt begains with expereience but is not wholly derivel from experience.'

2. অভিজ্ঞতা শব্দটি বিভিন্ন অর্থে ব্যবহৃত হয়েছে। ক্ষুদ্র অর্থে অভিজ্ঞতা হল ইন্দ্রিয়-সংবেদন। ব্যাপক অর্থে অভিজ্ঞতা হল অভিজ্ঞতামূলক জ্ঞান, ইন্দ্রিয়-সংবেদন এবং সেগুলির উপর যে ধারণাগুলিকে প্রয়োগ করা হয়েছে উভয়কে বোঝায়। শেষোক্ত অর্থে, এর মধ্যে অভিজ্ঞতা-পূর্ব এবং অভিজ্ঞতা-প্রসূত উভয় প্রকার উপাদানই বর্তমান।

(iii) **কেন কাণ্ট মনে করলেন যে অভিজ্ঞতা-পুর্ব জ্ঞানের অস্তিত্ব সম্ভব?** কাণ্ট এই জাতীয় জ্ঞানের অস্তিত্ব সম্পর্কে সুনিশ্চিত হয়েছিলেন। তিনি ডেভিড হিউমের সঙ্গে একমত হতে পেরেছিলেন যে আমরা অনিবার্যতা (necessity) এবং প্রকৃত সার্বিকতা (strict universality) অভিজ্ঞতা থেকে পেতে পারি না। অনিবার্যতা এবং প্রকৃত সার্বিকতা অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের সুনিশ্চিত লক্ষণ এবং একটির সঙ্গে অপরটি অবিচ্ছেদ্যভাবে জড়িত। অভিজ্ঞতা থেকে আমরা জানতে পারি একটি বস্তু কি, বস্তুটি অবশ্যই কি হবে তা আমরা জানতে পারি না। অনুরূপভাবে অভিজ্ঞতা থেকে আমরা জানতে পারি, যতদূর পর্যন্ত আমাদের পর্যবেক্ষণ প্রসারিত, যে একটি বস্তুর প্রকৃতি এই; কিন্তু তার এই প্রকৃতি যে সার্বিক, তা আমরা জানতে পারি না। কাজেই কোন জ্ঞানের যদি অনিবার্যতা ও প্রকৃত সার্বিকতা থাকে তাহলে সেই জ্ঞান অবশ্যই অভিজ্ঞতা-পূর্ব হবে, যেহেতু এই দুই বৈশিষ্ট্য (অনিবার্যতা ও সার্বিকতা) অভিজ্ঞতা থেকে উদ্ভূত হতে পারে না।

আবশ্যিকতা ও সার্বিকতা অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের লক্ষণ

অতি সহজেই দেখান যেতে পারে যে, আমাদের অনেক অবধারণই অনিবার্য এবং সার্বিক। শুদ্ধ গণিতের সব বচনই অভিজ্ঞতা-পূর্ব। 'প্রত্যেক পরিবর্তনের অবশ্যই একটি কারণ আছে' (every change must have a cause) অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের উদাহরণ। কেননা আমরা অভিজ্ঞতা থেকে জানতে পারি না যে প্রতিটি পরিবর্তনের একটা কারণ থাকবেই। জগতের সব পরিবর্তনের অভিজ্ঞতা আমাদের পক্ষে লাভ করা সম্ভব নয়। কিন্তু যদিও এই জ্ঞান অভিজ্ঞতা-পূর্ব এটি শুদ্ধ অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান (pure a priori knowledge) নয়। কেননা এই জ্ঞানে যে পরিবর্তনের ধারণা রয়েছে তা কেবলমাত্র অভিজ্ঞতা থেকেই শিক্ষা করা যেতে পারে।

আবশ্যিক এবং সামান্য জ্ঞানের দৃষ্টান্ত

অভিজ্ঞতা-পূর্ব এবং শুদ্ধ অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের মধ্যে পার্থক্য

কাণ্টের শুদ্ধ প্রজ্ঞার বিচার (Critique of pure reasons), দর্শনের পক্ষে প্রয়োজনীয় এই অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান যুগিয়ে দিতে চায়।

গণিতের পদ্ধতিকে তত্ত্ববিদ্যার জ্ঞান লাভের যথার্থ পদ্ধতিরূপে গ্রহণ করার জন্য এবং তত্ত্ববিদ্যার অধিকাংশ কাজই বিশ্লেষণাত্মক (analytical) হওয়াতে এতদিন যাবৎ এই ধরনের অনুসন্ধানের কাজ শুরু হয় নি। অভিজ্ঞতার উপর নির্ভর না করে অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান আমরা কিভাবে পেতে পারি গণিতে তার দৃষ্টান্ত রয়েছে। কিন্তু গণিতের অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান ইন্দ্রিয়ানুভবের মাধ্যমে প্রদর্শিত হতে পারে। কিন্তু গণিতের ইন্দ্রিয়ানুভব যেহেতু শুদ্ধ ইন্দ্রিয়ানুভব (pure intuition), একে নিছক প্রত্যয় (concept) থেকে পৃথক করে দেখা হয় নি। এর থেকেই তত্ত্ববিদ্‌রা এই ভ্রান্ত সিদ্ধান্ত করলেন যে, জ্ঞানের জন্য ইন্দ্রিয়ানুভবের বা অভিজ্ঞতার কোন প্রয়োজন নেই।

তত্ত্ববিদদের ভ্রান্ত সিদ্ধান্ত

অন্যান্য যে সব কারণে তত্ত্ববিদ্যা ভ্রান্ত পথে চালিত হল তা হল এই তত্ত্ববিদ্যা এমন সব প্রত্যয়ের বিশ্লেষণে নিজেকে নিযুক্ত করল যার বিশ্লেষণের জন্য কোন অভিজ্ঞতার প্রসঙ্গ টেনে আনার প্রয়োজন নেই। এই ধরনের বিশ্লেষণ কোন ব্যক্তির জ্ঞানের ক্ষেত্রে কোন নূতন সংযোজন করে না; ব্যক্তি যে সব ধারণার অধিকারী সেগুলিকে সুস্পষ্ট করে তোলে মাত্র। তত্ত্ববিদ্যা অবশ্য অনেক বিবৃতি দিয়েছে, যেগুলি প্রত্যয়ের নিছক বিশ্লেষণ নয়। বরং জ্ঞাত প্রত্যয়ের সঙ্গে, অভিজ্ঞতার কোন সহায়তা গ্রহণ না করে, নূতন প্রত্যয়কে যুক্ত করেছে। অর্থাৎ কিনা তত্ত্ববিদ্যা সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব অবধারণ গঠন করেছে। কাজেই কাণ্ট এবার বিশ্লেষণাত্মক এবং সংশ্লেষণাত্মক অবধারণের মধ্যে যে পার্থক্য তার আলোচনায় অগ্রসর হতে চান।

তত্ত্ববিদ্যা সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব অবধারণ গঠন করেছে

(iv) **অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের অস্তিত্ব যদি সত্যই থাকে, তাহলে এই জ্ঞান সম্ভব কিনা কাণ্ট এই প্রশ্ন তুলছেন কেন?** অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান যদি বাস্তব (actual) হয়, তাহলে স্পষ্টতঃই এই জ্ঞান সম্ভব। আসলে শুদ্ধ গণিত এবং শুদ্ধ পদার্থবিদ্যার ক্ষেত্রে যেখানে অভিজ্ঞতা-পূর্ব

জ্ঞানের অস্তিত্ব সম্পর্কে কাণ্ট সুনিশ্চিত সেখানে কাণ্টের প্রশ্ন নয় এই জাতীয় জ্ঞান সম্ভব কিনা বরং প্রশ্ন হল কিভাবে সম্ভব। চিন্তনমূলক তত্ত্ববিদ্যার (speculative mataphysics) ক্ষেত্রেই অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের অস্তিত্বের বিষয়টি সংশয়াত্মক, এইখানে প্রশ্ন এই নয় যে, অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান আদৌ সম্ভব কিনা। যদি তত্ত্ববিদ্যা আমাদের ঈশ্বর বা অমরতা সম্পর্কে জ্ঞান দেয়, এরূপ জ্ঞান, কাণ্টের তত্ত্ববিদ্যা সম্পর্কীয় অভিমত অনুযায়ী, অভিজ্ঞতা-পূর্ব হবে। এই জ্ঞান অভিজ্ঞতা-নিরপেক্ষ হবে, এই অর্থে যে, এই জ্ঞান শুদ্ধ অভিজ্ঞতামূলক অবধারণ (pure empirical judgments)-এর উপরে যুক্তিসঙ্গতভাবে নির্ভর নয়। কিন্তু প্রশ্ন হল, চিন্তনমূলক তত্ত্ববিদ্যা কি আমাদের এরূপ জ্ঞান দিতে পারে? নীতিগতভাবে এরূপ জ্ঞান দেবার সামর্থ্য কি এর আছে?

তত্ত্ববিদ্যার ক্ষেত্রেই অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের সম্ভাব্যতার প্রশ্ন কাণ্ট তুলেছেন

তত্ত্ববিদ্যা এতদিন যাবৎ অতীন্দ্রিয় তত্ত্বের জ্ঞান দিতে চেষ্টা করেছে এবং এ-যাবৎ তত্ত্ববিদ্যার পদ্ধতি হয়েছে বিচারবিযুক্তবাদী পদ্ধতি (dogmatic method)। অভিজ্ঞতার উপরে নির্ভর না করে অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান আমরা লাভ করতে পারি কিনা সে সম্পর্কে কোন বিচারমূলক অনুসন্ধানের কাজে তত্ত্ববিদ্যা অগ্রসর হয় নি। বস্তুতঃ, তত্ত্ববিদ্যার জ্ঞান সম্পর্কে যাতে কোন সংশয় ও অনিশ্চয়তা দেখা না দেয় তার জন্য অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের সম্ভাবনা, সীমা এবং মূল্য সম্পর্কে অনুসন্ধান কার্যের একান্ত প্রয়োজন। কেননা তত্ত্ব-বিদ্যা যে জ্ঞান দিতে চায় অভিজ্ঞতায় তার যাথার্থ্য বিচারের প্রশ্ন ওঠে না।

তত্ত্ববিদ্যার জ্ঞানের যাথাথ্য অভিজ্ঞতায় বিচার করা চলে না

(v) **অবধারণের শ্রেণীবিভাগ** (Classification of Judgments): করণার (*Körner*) বলেন কাণ্ট বচনের (proposition) শ্রেণীবিভাগ করেননি, অবধারণের (judgment) শ্রেণীবিভাগ করেছেন। অবধারণ হল, কোন ব্যক্তির দ্বারা ঘোষিত বচন। 'বিড়ালটি মাদুরের উপর'—এই বচন

নিয়ে কাণ্ট আলোচনা করতে চান না। কোন ব্যক্তির ঐ মর্মে অবধারণই কাণ্টের আলোচ্য বিষয় হতে পারে।[1]

(vi) **বিশ্লেষণাত্মক এবং সংশ্লেষণাত্মক অবধারণের মধ্যে পার্থক্য** (The Distinction between Analytic and Synthetic Judgment) : যখন কোন অবধারণে আমরা বিধেয়কে (predicate) উদ্দেশ্যের (Subject) সঙ্গে যুক্ত করি তখন বিধেয় হয় উদ্দেশ্যের মধ্যে আগে থেকেই নিহিত থাকবে কিংবা থাকবে না।

বিশ্লেষণাত্মক অবধারণ (Analytical Judgments) হল সেই সব অবধারণ যে অবধারণে বিধেয় অন্ততঃপক্ষে প্রচ্ছন্নভাবে উদ্দেশ্যের ধারণার মধ্যে নিহিত থাকে। এই ধরনের অবধারণে বিধেয় উদ্দেশ্যের মধ্যে নিহিত থাকে, কিংবা উদ্দেশ্যের অর্থের একটা অংশ হয়। 'সব জড় পদার্থ হয় বিস্তৃত' হল বিশ্লেষণাত্মক অবধারণের দৃষ্টান্ত, কেননা জড়বস্তুর ধারণার মধ্যে আগে থেকেই বিস্তৃতির ধারণা নিহিত আছে এবং অবধারণটি জড়বস্তু সম্পর্কে আমাদের ধারণাকে বিশ্লেষণ করা ছাড়া অন্য কিছু করে না। এই জাতীয় অবধারণে আমরা বিধেয়র মাধ্যমে উদ্দেশ্য সম্পর্কে নূতন কোন খবর পাই না। এই জাতীয় অবধারণ করার সময় আমাদের অভিজ্ঞতার সাহায্য নিতে হয় না। এরা হল অভিজ্ঞতা-পূর্ব এবং তাদাত্ম্য নীতি (Principle of identity)-র উপর প্রতিষ্ঠিত।

বিশ্লেষণাত্মক অবধারণ

এই জাতীয় অবধারণকে অস্বীকার করতে গেলে আমাদের নিজেদের বিরুদ্ধেই নিজেদের বিরোধিতা করতে হবে। উপরিউক্ত উদাহরণে আমরা দেখি বিস্তৃতিকে জড়বস্তুর সঙ্গে অভিন্ন করে দেখা হয়েছে এবং যদি আমরা বলি 'জড়বস্তু বিস্তৃত নয়' তাহলে আমরা আমাদেরই বিরোধিতা করব। অর্থাৎ

---

1. Kant's classification is, first of all, not of propositions, but of judgments, i.e. of propositions asserted by somebody. He is concerned not with the prepositions that the cat is on the mat but with the judgment by some presson to that effect.' —*S. Korner—Kant* ; Page 18.

বিশ্লেষণাত্মক অবধারণের যাথার্থ্য সম্পর্কে কোন সন্দেহের অবকাশ থাকে না। কারণ ঐ সব অবধারণ অস্বীকার করতে গেলে বিরোধ-বাধক নিয়ম (Law of Contradiction)-ই অস্বীকৃত হয়ে যায়।

সংশ্লেষণাত্মক অবধারণ হল সেই অবধারণ যে অবধারণে বিধেয় কোন নূতন ধারণা সূচিত করে, যা পূর্ব থেকেই উদ্দেশ্যের মধ্যে নিহিত নেই। যেমন 'সব জড় পদার্থই হল গুরু বা ভারী' (All bodies are heavy)—এটি সংশ্লেষণাত্মক অবধারণ, যেহেতু গুরুত্বের বা ওজনের ধারণা জড়বস্তুর ধারণার মধ্যে নিহিত নেই বা জড়বস্তুর অর্থের কোন অংশ নয়। এ হল অভিজ্ঞতার ভিত্তিতে আবিষ্কার। এই ধরণের অবধারণ শুধুমাত্র জড়বস্তু সম্পর্কে আমাদের ধারণাকে বিশ্লেষণ করে না, উপরন্তু উদ্দেশ্য সম্পর্কে নূতন খবর দিয়ে আমাদের জ্ঞানের ক্ষেত্রে নূতন সংযোজন করে। সংশ্লেষণাত্মক বচনকে অস্বীকার করার মধ্যে কোন আত্ম-বিরোধিতা নেই। কাণ্টের মতে সংশ্লেষণাত্মক অবধারণের মধ্য দিয়েই জ্ঞানের বিস্তার হয়।

সংশ্লেষণাত্মক অবধারণ

সংশ্লেষণাত্মক অবধারণগুলিকেও আবার, দু শ্রেণীতে বিভক্ত করা যেতে পারে—সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতাপ্রসূত অবধারণ (synthetic a posteriori judgments) এবং সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব অবধারণ (synthetic a priori judgments)।

সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতাপ্রসূত অবধারণে উদ্দেশ্য এবং বিধেয়র মধ্যে যে সংযোগ প্রতিষ্ঠিত হয় তার ভিত্তি হল অভিজ্ঞতা। 'সব জড় পদার্থ হয় গুরু বা ভারী'—এই অবধারণটি হল সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-প্রসূত অবধারণ। এই অবধারণাটি সংশ্লেষণাত্মক, কেননা 'গুরু' এই ধারণাটি আমরা উপরিউক্ত অবধারণের উদ্দেশ্যকে শুধু মাত্র বিশ্লেষণ করে পেতে পারি না। কেননা অভিজ্ঞতার মাধ্যমেই আমরা 'জড় বস্তু' ও 'গুরু' এই উভয়ের সংযোগ লক্ষ্য করতে পারি। এই অবধারণটি ধারাবাহিক পর্যবেক্ষণের ফল।

সংশ্লেষণাত্মক অবধারণ—অভিজ্ঞতাপ্রসূত

সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব অবধারণে উদ্দেশ্য ও বিধেয়র মধ্যে সংযোগের বিষয়টি যদিও শুধুমাত্র উদ্দেশ্যের ধারণাকে বিশ্লেষণ করে পাওয়া যায় না, তবু

এই ধরণের অবধারণ হল অনিবার্য ও সার্বিক। 'যা কিছু ঘটে তার কারণ আছে'—এই জাতীয় অবধারণের দৃষ্টান্ত। এই অবধারণটি সংশ্লেষণাত্মক, কেননা বিধেয় 'তার কারণ আছে', এই ধারণাটি, 'যা কিছু ঘটে'—এই ধারণার মধ্যে নিহিত নেই। কিন্তু এই বচনটি অভিজ্ঞতা-পূর্ব, কেননা অভিজ্ঞতা-পূর্ব অবধারণের যে দুটি বৈশিষ্ট্য, অনিবার্যতা এবং সার্বিকতা (necessity and universality), সেগুলি এই অবধারণটিরও বৈশিষ্ট্য। এই অবধারণটি এক অর্থে অভিজ্ঞতার উপর নির্ভর, যেহেতু অভিজ্ঞতার মাধ্যমেই আমরা যে সব বস্তু ঘটে, অর্থাৎ ঘটনার সঙ্গে পরিচিত হই। কিন্তু বিধেয় ও উদ্দেশ্যের মধ্যে যে সংযোগ তা অভিজ্ঞতা-পূর্ব। এই অবধারণ আরোহানুমানের মাধ্যমে উপনীত অভিজ্ঞতা থেকে কোন সামান্যীকরণ (generalisation) নয়, বা অভিজ্ঞতার সমর্থন লাভের প্রয়োজনও এর নেই। আমরা বিশেষ কোন ঘটনার অভিজ্ঞতার পূর্বেই জানি যে, প্রতিটি ঘটনার কারণ থাকবে এবং অভিজ্ঞতাতে কোন ঘটনার ক্ষেত্রে, ঘটনা ও কারণের মধ্যে কোন সংযোগ লক্ষ্য করলে যে অবধারণটি আরও সুনিশ্চিত হল, তা আমরা মনে করি না।

সংশ্লেষণাত্মক অবধারণ —অভিজ্ঞতা-পূর্ব

(vii) **সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব অবধারণ কিভাবে সম্ভব?** (How are synthetic a priori judgments possible ?) ঃ

সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব অবধারণের যে অস্তিত্ব আছে, কাণ্ট সে বিষয়ে নিঃসন্দিগ্ধ হয়েছেন। এই জাতীয় অবধারণ আমাদের জ্ঞানকে বর্ধিত করে এবং এগুলি অনিবার্য এবং সার্বিক। কাজেই অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান কিভাবে সম্ভব হয়—জ্ঞান সম্পর্কীয় এই সাধারণ সমস্যাটিকে এইভাবে প্রকাশ করা যেতে পারে,—'সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব অবধারণ কিভাবে সম্ভব হয়? আমরা তত্ত্ব সম্পর্কে অভিজ্ঞতার পূর্বে কোন কিছু কিভাবে জানতে পারি? কিন্তু এই প্রশ্নের উত্তর দিতে হলে এই ধরণের অবধারণ কোথায় কোথায় পাওয়া যায় তা প্রথমে বিবেচনা করে দেখা দরকার।

কোথায় সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব অবধারণ পাওয়া যায়

গণিতে আমরা সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব অবধারণ পাই। প্রথমতঃ, গণিতের অবধারণ, বিশেষ করে শুদ্ধ গাণিতিক অবধারণ হল অনিবার্য এবং সেহেতু অভিজ্ঞতা-পূর্ব। কেননা অনিবার্যতার ধারণাকে অভিজ্ঞতা থেকে পাওয়া যেতে পারে না। ৭+৫=১২, এটি অভিজ্ঞতামূলক সামন্যীকরণ (empirical generalisation) নয়। এটি একটি অনিবার্য বচন। কাণ্টের মতে এই বচনটি সংশ্লেষণাত্মক। ৭ এবং ৫ এর ধারণার মধ্যে ১২-র ধারণা কোন মতেই নিহিত নেই। পাঁচ, সাত ও তাদের যোগের কল্পনাতেই ১২-র ধারণা এসে যায় না। আমরা শুধুমাত্র এইটুকু ধারণা করতে পারি যে ৭-এর সঙ্গে ৫ যোগ করে একটি সংখ্যায় উপনীত হওয়া যায়। কিন্তু সেই একটি সংখ্যা কি সংখ্যা হবে, ৭ এবং ৫--এর যোগ করার ধারণার বিশ্লেষণ থেকে কিছুতেই আমার সিদ্ধান্ত করতে পারি না। ইন্দ্রিয়ানুভবের (intuition) সাহায্য ছাড়া আমরা ১২ এই সংখ্যায় উপনীত হতে পারি না, অর্থাৎ কিনা আমাদের পাঁচটি আঙুলের সাহায্য নিয়ে বা পাঁচটি বিন্দুকে একের পর ৭ পর্যন্ত যোগ করে তবে আমরা ১২ সংখ্যাটিকে পাই। ৭+৫=১২ বলতে আমরা নতুন কিছু জানি। কাজেই এটি সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব অবধারণ।

গণিত

শুদ্ধ জ্যামিতির বচনগুলিও সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব বচন। 'সরলরেখা দুই বিন্দুর মধ্যবর্তী লঘুতম দূরত্ব ব্যক্ত করে'—হল একটি সংশ্লেষণাত্মক বচন, কেন না, 'লঘুতম দূরত্বের' ধারণাকে 'সরলরেখার' ধারণাকে বিশ্লেষণ করে কখনও পাওয়া যাবে না। কেননা সরলতা রেখার গুণ প্রকাশ করে এবং লঘুতা দূরত্বের পরিমাণ নির্দেশ করে। গুণ ও পরিমাণ অভিন্ন বিষয় নয়। এক্ষেত্রেও সংশ্লেষণকে সম্ভব করে তোলার জন্য ইন্দ্রিয়ানুভবের প্রয়োজন।

শুদ্ধ জ্যামিতি

প্রাকৃতিক বিজ্ঞানেও (পদার্থবিদ্যা) অভিজ্ঞতা-পূর্ব সংশ্লেষণাত্মক বচন দেখা যায়। উদাহরণস্বরূপ, 'জড় জগতের সব রকম পরিবর্তনের মধ্যে জড়ের পরিমাণ অপরিবর্তিত থাকে।'—এই বচনটির উল্লেখ করা যেতে পারে। কাণ্টের মতে এই বচনটি অনিবার্য আবার সংশ্লেষণাত্মক—কেননা, নিত্যতার (অপরিবর্তিত থাকার) ধারণা

প্রাকৃতিক বিজ্ঞান

জড়ের অর্থের কোন অংশ নয়। জড় বলতে জড়ের দেশ জুড়ে থাকার (occupation of space) কথাই আমরা বলি।

তত্ত্ববিদ্যার লক্ষ্য নয় শুধুমাত্র প্রত্যয় বা ধারণার বিশ্লেষণ করা। তত্ত্ববিদ্যায় অবশ্য বিশ্লেষণাত্মক বচন আছে। কিন্তু তাদের, ঠিকমত বলতে গেলে তত্ত্ববিদ্যাসম্পর্কীয় বচন বলা চলে না। তত্ত্ববিদ্যার লক্ষ্য তত্ত্ব সম্পর্ক আমাদের জ্ঞান বর্দ্ধিত করা। কাজেই এর বচনগুলি অবশ্যই সংশ্লেষণাত্মক হবে। আবার যেহেতু তত্ত্ববিদ্যা অভিজ্ঞতা-ভিত্তিক বিজ্ঞান নয়, এর বচনগুলি অবশ্যই অভিজ্ঞতা-পূর্ব হবে। কাজেই তত্ত্ববিদ্যা যদি সম্ভব হয় তাহলে তত্ত্ববিদ্যায় সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব বচন থাকবেই। উদাহরণস্বরূপ কাণ্ট বলেন, 'এই জগত কোন কালে হয়েছে' (the world must have a first beginning)—এই জাতীয় বচনের উদাহরণ।

তত্ত্ববিদ্যা

(viii) **শুদ্ধ প্রজ্ঞার সাধারণ সমস্যা** (The general problem of Pure Reason):

শুদ্ধ প্রজ্ঞার যেটি যথার্থ সমস্যা সেটি যে প্রশ্নের মধ্য দিয়ে উপস্থাপিত হয়েছে, তা হল, অভিজ্ঞতা-পূর্ব সংশ্লেষণাত্মক অবধারণ কিভাবে সম্ভব (How are a priori synthetic judgments possible)। কেবলমাত্র যে দার্শনিক এই সমস্যাকে কিছুটা উপলব্ধি করতে পেরেছিলেন তিনি হলেন ডেভিড হিউম। কিন্তু তিনিও সাধারণভাবে সমস্যা-টিকে অনুধাবন করতে পারেননি। তিনি বিশেষ করে কার্যকরণতত্ত্ব নিয়ে আলোচনা করেছিলেন। তিনি দেখাতে চেয়েছিলেন যে কার্যকরণতত্ত্বের জ্ঞান অভিজ্ঞতা থেকেই লব্ধ এবং অভ্যাসবশতঃ মানুষ এটিকে অনিবার্য নিয়ম বলে অনুমান করেছে। তিনি যদি সাধারণভাবে সমস্যাটি নিয়ে আলোচনা করতেন তা হলে দেখতে পেতেন যে, অভিজ্ঞতা-পূর্ব সংশ্লেষণাত্মক বচনের সম্ভাবনাকে অস্বীকার করা ঠিক নয়। যদি করা হয় তাহলে শুদ্ধ গণিতকেও, যার মধ্যে এ জাতীয় বচন উপস্থিত, অস্বীকার করতে হয়।

হিউমও সমস্যাটির পুরোপুরি অবধারণে ব্যর্থ হয়েছেন

কিন্তু শুদ্ধ গণিত এবং শুদ্ধ বিজ্ঞানের বাস্তব অস্তিত্বই তাদের সম্ভাবনার প্রশ্নটিকে নাকচ করে দেয়। তাদের অস্তিত্বের বিষয়টি প্রশ্নাতীত, আমরা কেবলমাত্র প্রশ্ন করতে পারি তারা কিভাবে সম্ভব ?

প্রতিষ্ঠিত বিজ্ঞান হিসেবে তত্ত্ববিদ্যায় অস্তিত্ব নেই। আমাদের বুদ্ধি পরিপক্কতার একটা বিশেষ স্তরে যখন উপনীত হয় তখন সে এমন সব প্রশ্ন উত্থাপন করে যেগুলি অভিজ্ঞতা বা অভিজ্ঞতা-নিঃসৃত কোন নীতির দ্বারা ব্যাখ্যা করা যায় না। তত্ত্ববিদ্যার প্রবণতা মানুষের বুদ্ধির মধ্যে নিহিত এবং আমাদের এই প্রশ্ন জিজ্ঞাসা করতে হয়, স্বাভাবিক প্রবণতা হিসেবে তত্ত্ববিদ্যা কিভাবে সম্ভব ?

স্বাভাবিক প্রবণতা হিসেবে তত্ত্ববিদ্যার সম্ভাবনা

এই জগত কোন কালে আরম্ভ হয়েছে কিনা, বা এই জগৎ অনন্তকাল ধরেই বর্তমান—এই জাতীয় প্রশ্নের উত্তর দিতে গিয়ে সব সময়ই বিরোধিতা দেখা দিয়েছে। তত্ত্ববিদ্যার ক্ষেত্রে কোন কিছু আমাদের পক্ষে জানা সম্ভব কিনা এটি নিরূপণ করতে না পারলে আমাদের বুদ্ধি পরিতৃপ্ত হতে পারে না। সুতরাং শেষ প্রশ্ন, যেটি সাধারণ সমস্যা থেকে উদ্ভূত হয়, সেটি হল বিজ্ঞান হিসেবে তত্ত্ববিদ্যা কিভাবে সম্ভব (How is Metaphysics as a science possible) ? প্রশ্নটার আসল অর্থ হল তত্ত্ববিদ্যার যে সমস্যাগুলি মানুষের বুদ্ধি আজ উত্থাপন করেছে যেগুলির সমাধান করা যায় কী, এবং কিভাবে যায় ? কাণ্টের *'Critique'*-এর লক্ষ্য এই প্রশ্নের যথার্থ উত্তর দেওয়া।

বিজ্ঞান হিসেবে তত্ত্ববিদ্যার সম্ভাব্যতার প্রশ্ন

৬। কোপার্নিকীয় বিপ্লব (The Copernican Revolution) :

'Critique of Pure Reason' গ্রন্থে কাণ্ট মনে করেন যে, তিনি দর্শনের ক্ষেত্রে একটি বিরাট বিপ্লবের সূচনা করেছেন—যেমন, কোপারনিকাস জ্যোতির্বিজ্ঞানের ক্ষেত্রে করেছিলেন।

কাণ্ট বিশ্বাস করেন যে, বিজ্ঞানের ক্ষেত্রে এমন একটা অবস্থা আসে যখন কেউ সেই বিজ্ঞানের অনুসৃত পদ্ধতির মধ্যে একটা সম্পূর্ণ পরিবর্তন আনয়ন

করে এবং ঐ পরিবর্তনের ফলে সেই বিজ্ঞান প্রকৃত বিজ্ঞান হয়ে ওঠে এবং লক্ষ্যভ্রষ্ট না হয়ে একটা স্থির অগ্রগতির পথে সেই বিজ্ঞান এগিয়ে যেতে থাকে। এই জাতীয় পরিবর্তন ঘটেছিল গণিতে যখন অঙ্কনের মধ্য দিয়ে কোন কিছু প্রদর্শন করার (demonstration by means of construction) পদ্ধতি প্রবর্তিত হয়েছিল। একটা উদাহরণের সাহায্যে এই পদ্ধতির ব্যাপারটা বুঝে নেওয়া যেতে পারে। কোন ব্যক্তি একটি সমদ্বিবাহু ত্রিভুজের অন্তর্চিত্র বা নক্শাটিকে মনে মনে চিন্তা না করে বা মনে অবস্থিত তার ধারণাটি সম্পর্কে চিন্তা না করে বাস্তব অঙ্কনের মাধ্যমে ত্রিভুজটির বৈশিষ্ট্যগুলিকে প্রদর্শন করতে সচেষ্ট হল। গণিত তখনই বিজ্ঞানে পরিণত হল যখন অভিজ্ঞতা-পূর্ব প্রত্যয় অনুযায়ী তা অঙ্কনমূলক (construction-l) হয়ে উঠলো। পদার্থবিদ্যায় এই জাতীয় পরিবর্তন ঘটেছিল যখন গ্যালিলিও (*Galileo*) এবং টরিসিলি (*Torricelli*) পরীক্ষামূলক পদ্ধতি প্রবর্তন করেছিলেন। জ্যোতির্বিজ্ঞানেও এই জাতীয় পরিবর্তন ঘটেছিল যখন কোপারনিকাস তাঁর প্রকল্প প্রথম উপস্থাপিত করেছিলেন।

গণিত, পদার্থবিদ্যা ও জ্যোতির্বিজ্ঞানে বিপ্লব

জ্ঞান রাজ্যে কাণ্ট তাঁর দার্শনিক বিপ্লবকে কোপারনিকাস সূচিত বিপ্লবের সঙ্গে তুলনা করেছেন। কোপারনিকাস জ্যোতির্বিজ্ঞানে তৎকালীন প্রচলিত ভূ-কেন্দ্রিক (geo-centric) ব্যাখ্যার পরিবর্তে সূর্যকেন্দ্রিক (helio-centric) ব্যাখ্যার প্রবর্তন করেছিলেন। কোপারনিকাসের পূর্বে জ্যোতির্বিজ্ঞানীরা স্থির তারকার গতিকে ব্যাখ্যা করার জন্য অনুমান করতেন যে গতিহীন দ্রষ্টার চারদিকে যে তারকাগুলি আবর্তিত হচ্ছে বলে মনে হচ্ছে, তারা প্রকৃতই আবর্তিত হচ্ছে। কোপারনিকাস দেখালেন যে স্থির তারকার অবস্থানের আপাত প্রতীয়মান পরিবর্তনের কারণ হল ঘূর্ণায়মান পৃথিবীর উপর অবস্থিত মানুষের প্রত্যক্ষণের পরিবর্তন। সূর্যকে পূর্ব থেকে পশ্চিমে যেতে দেখে কোপারনিকাসের পূর্ববর্তী জ্যোতির্বিজ্ঞানীরা সিদ্ধান্ত করেছিলেন যে, পৃথিবী স্থির, সূর্য পৃথিবীর চারদিকে আবর্তিত হচ্ছে। কিন্তু কোপারনিকাস দেখালেন

কোপারনিকাসের প্রকল্পের ব্যাখ্যা

যে, তাদের সিদ্ধান্ত সঠিক নয়; কেননা পৃথিবীর বুকে কোন দ্রষ্টাকে নিয়ে যদি পৃথিবী সূর্যের চারপাশে আবর্তিত হয় তাহলে সূর্যের সেই একই গতি প্রত্যক্ষিত হবে। জ্যোতির্বিজ্ঞানীরা পরে দেখলেন যে, সূর্যকেন্দ্রিক ব্যাখ্যার উপর ভিত্তি করেই কেবলমাত্র জ্যোতির্বিজ্ঞানের অনেক ঘটনাকে ব্যাখ্যা করা যায়, যা ভূকেন্দ্রিক ব্যাখ্যার উপর ভিত্তি করে করা যায় না। পরে কোপারনিকাসের সিদ্ধান্তই সত্য প্রমাণিত হল।

কাণ্টের বিপ্লবকে কোপারনিকাসের বিপ্লবের সঙ্গে তুলনা করা হয়—এই কারণে যে কাণ্ট-পূর্ববর্তী দার্শনিকবৃন্দ মনে করতেন যে, মানুষের জ্ঞানকে সত্য হতে হলে বিষয়ের অনুরূপ হতে হবে, কিন্তু এই অনুমানের ফলে প্রত্যয়ের সাহায্যে, অভিজ্ঞতার উপর নির্ভর না করে, বস্তু সম্পর্কে কোন কিছু নিরূপণ করা এবং আমাদের জ্ঞানকে প্রসারিত করা নিরর্থক হয়ে পড়ে। সে কারণে কাণ্ট অনুমান করলেন যে, জ্ঞানকে সত্য হতে হলে বিষয়কেই জ্ঞানের অনুরূপ হতে হবে। এই অনুমানের ফলে কাণ্ট দেখালেন যে অভিজ্ঞতামূলক তত্ত্বের (empirical reality) কোন পরিবর্তন কিছু হবে না; কিন্তু এই নূতন অনুমানের উপর ভিত্তি করেই অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের ব্যাখ্যা দেওয়া যেতে পারে, যা পুরাতন প্রকল্পের উপর ভিত্তি করে দেওয়া যেতে পারে না।

কাণ্টের প্রকল্প

অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান কিভাবে সম্ভব বা সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব অবধারণ কিভাবে সম্ভব—এই সাধারণ প্রশ্ন নিয়ে যদি আলোচনা করা হয় এবং সেই সঙ্গে অনিবার্যতা এবং প্রকৃত সার্বিকতাকে যে, অভিজ্ঞতামূলক উপায় থেকে নিঃসৃত করা যায় না, সে সম্পর্কে কাণ্ট ও হিউমের মতের সাদৃশ্যের কথা যদি স্মরণে রাখা যায় তাহলে সহজেই বোঝা যাবে, জ্ঞানের জন্য মনকে বিষয়ের অনুরূপ হতে হবে, এই মতবাদ সমর্থন করা কাণ্টের পক্ষে কত কঠিন। এর কারণ হল যদি বস্তুকে জানতে গিয়ে মনকে তাদের সঙ্গে সংগতি রক্ষা করতে হয় এবং যদি এই অভিজ্ঞতা প্রদত্ত বস্তুর মধ্যে মন অনিবার্য সম্পর্ক খুঁজে না পায় তাহলে ব্যাখ্যা করা অসম্ভব হয়ে পরে যে আমরা কিভাবে অনিবার্য এবং প্রকৃত সার্বিক অবধারণ গঠন করতে পারি

কাণ্টের প্রকল্পের কারণ

যেগুলিকে আমরা অভিজ্ঞতার উপর নির্ভর না করেই যথার্থ বলে জানি। আমরা যে কেবল অভিজ্ঞতাতেই ঘটনার কারণ আছে প্রত্যক্ষ কার তা নয়, আমরা আগে থেকেই জানি যে প্রতিটি ঘটনার একটা কারণ থাকবে। অভিজ্ঞতাকে যদি প্রদত্ত বিষয়ের মধ্যে সীমিত থাকতে হয় আমরা তাহলে সেখানে কোন অনিবার্য কার্যকারণ সম্বন্ধ আবিষ্কার করতে পারি না। কাজেই মনের বস্তুর সঙ্গে সংগতি রক্ষা কবার মধ্যেই জ্ঞান নিহিত—এই অনুমানের উপর ভিত্তি করেই প্রতি ঘটনার একটা কারণ আছে, এই জ্ঞানকে ব্যাখ্যা করা সম্ভব হবে না। সেকারণেই সিদ্ধান্ত করতে হয় বস্তুই মনের সঙ্গে সংগতি রক্ষা করা চলবে, বিপরীত কথা সত্য নয়। কাণ্টের 'কোপারনিকীয় বিপ্লব' এই অভিমত ব্যক্ত করে না যে সত্তাকে মানব-মন বা তার ধারণায় রূপান্তরিত করা যায়। বার্কলের আত্মগত ভাববাদের (Subjective Idealism) সঙ্গে কাণ্টের মতের কোন মিল নেই। তিনি একথা বলতে চান না যে মানব মন বস্তুকে চিন্তা করতে গিয়ে তাকে সৃষ্টি করছে। তিনি যা ব্যক্ত করতে চান তা হল যে, বস্তু যদি জ্ঞাতার দিক থেকে কতকগুলি জ্ঞানের অভিজ্ঞতা-পূর্ব সর্তের অধীনতা স্বীকার না করে, তাহলে বস্তু কখনও জ্ঞানের বস্তু হতে পারে না। যদি আমরা অনুমান করি যে, মানব-মন জ্ঞানের ক্ষেত্রে সম্পূর্ণ নিষ্ক্রিয়, তাহলে আমরা যে অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের অধিকারী তার ব্যাখ্যা দেওয়া যায় না। সুতরাং আমাদের এই অনুমান করতে হয় মন সক্রিয়। এই সক্রিয়তা নিছক শূন্যতা থেকে কোন কিছুর সৃষ্টি নয়। এই সক্রিয়তার অর্থ হল মন অভিজ্ঞতার মূল উপাদানের উপর তার নিজের জ্ঞানের আকার (forms of cognition)-কে আরোপ করে দেয় এবং এই আকারের মধ্য দিয়ে উপস্থাপিত না হলে বস্তুকে কখনও জানা যাবে না। মন জ্ঞানের অসংবদ্ধ উপাদানের উপর জ্ঞানের আকার আরোপিত করে। এর অর্থ এই নয় যে মন স্বেচ্ছায়, সজ্ঞানে এবং উদ্দেশ্য প্রণোদিত হয়ে এই কার্য সম্পন্ন করে। মানুষের মন এক স্বাভাবিক অনিবার্যতাবশতঃ অর্থাৎ মানুষের মন যা তারই জন্য অর্থাৎ কিনা

বস্তুই মনের সঙ্গে সংগতি রক্ষা করবে।

কাণ্টের মতের সঙ্গে বার্কলের আত্মগত ভাববাদের পার্থক্য

জ্ঞাতা হিসেবে তার স্বাভাবিক গঠনের জন্যই, মন বস্তুর উপর এই জ্ঞানের আকারকে আরোপিত করে। এই জ্ঞানের আকারগুলিই বস্তুর সম্ভাবনাকে নিরূপণ করে যদি অবশ্য বস্তু বলতে জ্ঞানের বস্তুকেই বোঝান হয়। বস্তু বলতে যদি স্বরূপতঃ বস্তুর (things in themselves) অর্থাৎ জ্ঞাতার সঙ্গে কোন রকম সম্পর্কযুক্ত না হয়ে বস্তুর যে অস্তিত্বশীল অবস্থা, তাকে বোঝায়, তাহলে তারা মানব-মনের দ্বারা নিরূপিত হবে না। কাণ্টের কোপার্নিকীয় বিপ্লব অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানকে কিভাবে ব্যাখ্যা করতে সহায়তা করতে পারে? একটা উদাহরণের সাহায্যে বিষয়টাকে ব্যাখ্যা করা যেতে পারে।

উদাহরণের সাহায্যে ব্যাখ্যা

আমরা জানি প্রতিটি ঘটনার একটা কারণ আছে। কিন্তু হিউম যথার্থই নির্দেশ করেছিলেন যে বিশেষ দৃষ্টান্ত পর্যবেক্ষণ করে এই জ্ঞান কখনও লাভ করা যেতে পারে না। হিউম বলেন আমরা কেবলমাত্র এই বিশ্বাসের একটা মনস্তাত্ত্বিক ব্যাখ্যা খুঁজে বার করার চেষ্টা করতে পারি। কাণ্টের মতে আমরা অবশ্যই জানি যে, প্রত্যেক ঘটনার একটা কারণ থাকবে এবং এটা অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের উদাহরণ। কোন্ শর্ত পূরণ করলে এটা সম্ভব হয়? এই শর্তে সম্ভব যে বস্তুকে জ্ঞেয় হবার জন্য মানুষের বুদ্ধির পক্ষে অবশ্য স্বীকার্য ধারণার অর্থাৎ বুদ্ধির আকারের (catagories) অধীন হতে হবে, যে আকারগুলির মধ্যে কার্যকারণের তত্ত্ব একটি। অভিজ্ঞতার বস্তু যদি অনিবার্যভাবে অভিজ্ঞতা-পূর্ব প্রত্যয়ের দ্বারা অংশতঃ নিরূপিত হয় এবং এই প্রত্যয়ের মধ্যে কার্যকারণের প্রত্যয় যদি অন্যতম হয়, আমরা অভিজ্ঞতার বহু পূর্বেই জানতে পারব যে, মানুষের অভিজ্ঞতার রাজ্যে কারণ ছাড়া কখনও কোন কিছু ঘটতে পারবে না। এবং এই ধারণাকেই কার্যকারণতত্ত্বের বিশেষ দৃষ্টান্তের বাইরে প্রসারিত করে আমরা সমস্ত অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের সম্ভাবনাকে ব্যাখ্যা করতে পারব।

'বস্তুকেই মনের অনুরূপ হতে হবে'—এই নূতন অনুমানের উপর ভিত্তি করে আমরা যা অন্য ভাবে ব্যাখ্যা করা যায় না, সেগুলিকে যদি ব্যাখ্যা করতে পারি তাহলে প্রথমে যেটিকে অনুমান রূপে গ্রহণ করা হয়েছিল, তার যাথার্থ্য প্রমাণে আমরা সফল হয়েছি বলতে হবে।

বস্তুকেই মনের অনুরূপ হতে হবে

১০। Critique of Pure Reason-এর লক্ষ্য এবং তার বিভাগ (The Idea and the Divisions of the Critique of Pure Reason):

কাণ্টের তিনটি গ্রন্থ—শুদ্ধ প্রজ্ঞার বিচার (Critique of Pure Reason), ব্যবহারিক প্রজ্ঞার বিচার (Critique of Practical Reason), বিচারশক্তির বিচার (Critique of Judgment')—এই তিন বিচার মানব-মনের তিনটি মৌলিক বৃত্তি সম্পর্কীয় সমস্যার আলোচনা। যথাক্রমে এই তিনটি বৃত্তি হল অবগতি বা জানা, (Thinking), ইচ্ছা (Willing) এবং অনুভূতি (Feeling)। প্রথম বিচারের আলোচনা জ্ঞানতত্ত্ব সম্পর্কে, দ্বিতীয় বিচারের আলোচনা নীতিবিজ্ঞান সম্পর্কে এবং তৃতীয় বিচারের আলোচনা সৌন্দর্যতত্ত্ব এবং প্রকৃতির উদ্দেশ্য সম্পর্কে।

তিনটি বৃত্তির অনুরূপ তিনটি বিচার

কাণ্টের '*Critique of Pure Reason*'-এর দুটি প্রধান বিভাগ, প্রথমটির নাম '*Transcendental Doctrine of Elements*'। '*Transcendental*' বা অতীন্দ্রিয় শব্দটি নির্দেশ করছে যে এই বিভাগ জ্ঞানের অভিজ্ঞতা-পূর্ব উপাদান নিয়ে আলোচনা করে। এর আবার দুটি উপবিভাগ আছে।—(১) অতীন্দ্রিয় অনুভূতিবিজ্ঞান (Trascendental Aesthetic), এবং (২) অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞান (Transcendental Logic)। প্রথমটিতে কাণ্ট ইন্দ্রিয়ের অভিজ্ঞতা-পূর্ব আকার নিয়ে আলোচনা করেছেন এবং দেখিয়েছেন গণিতের সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান কিভাবে সম্ভব। অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞান (Transcendental Logic)-এর আবার দুটি বিভাগ আছে—অতীন্দ্রিয় তত্ত্বের বিশ্লেষণ (Transcendental Analytic) এবং অতীন্দ্রিয় দ্বান্দ্বিক যুক্তিবিজ্ঞান (Transcendental Dialectic)।

Critique-এর দুটি প্রধান বিভাগ

অতীন্দ্রিয় তত্ত্বের বিশ্লেষণে কাণ্ট শুদ্ধ প্রত্যয় বা বুদ্ধির পক্ষে অবশ্য স্বীকার্য ধারণা বা বুদ্ধির আকার (categories of the understanding) নিয়ে আলোচনা করেছেন, এবং দেখিয়েছেন যে প্রাকৃতিক বিজ্ঞানের সংশ্লেষণাত্মক

অভিজ্ঞতা-পূর্ব বচন কিভাবে সম্ভব হয়। অতীন্দ্রিয় দ্বান্দ্বিক যুক্তিবিজ্ঞানে তিনি দুটি বিষয় নিয়ে আলোচনা করেছেন—প্রথমতঃ, তত্ত্ববিদ্যার প্রতি স্বাভাবিক প্রবণতা, এবং দ্বিতীয়তঃ, তত্ত্ববিদ্যা অর্থাৎ চিন্তনমূলক তত্ত্ববিদ্যা বিজ্ঞান হতে পারে কিনা—সেই প্রশ্নের আলোচনা। আগেই বলা হয়েছে যে স্বাভাবিক প্রবণতারূপে তিনি তত্ত্ববিদ্যার মূল্য স্বীকার করেন। কিন্তু প্রকৃতবিজ্ঞানরূপে এর দাবি স্বীকার তিনি করতে অস্বীকার করেন।

Critique-এর দ্বিতীয় বিভাগটির স্বরূপ

Critique of Pure Reason'-এর আবার প্রধান বিভাগটি হল '*Trascendental Doctrine of Method*'; অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের পূর্ণাঙ্গ সংহতি (complete system of a priori cognition)-কে যদি একটা সৌধরূপে কল্পনা করা যায় তবে বলা যেতে পারে যে Critique-এর প্রথম বিভাগ অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের উপাদান এবং ক্রিয়া নিয়ে, এবং 'Transcendental Doctrine of Method' এই সৌধের পরিকল্পনা নিয়ে আলোচনা করে।

কাণ্ট এক জায়গায় বলেছেন যে, তত্ত্ববিদ্যা হল মানুষের বুদ্ধির পরিসীমা সম্পর্কীয় বিজ্ঞান। 'Critique of Pure Reason'-এ তিনি এই পরিকল্পনাকেই পরিপূর্ণ করতে চেয়েছেন। কিন্তু বুদ্ধি বলতে এখানে তাত্ত্বিক বা চিন্তনমূলক বুদ্ধিকেই বোঝান হচ্ছে, অর্থাৎ বুদ্ধির ব্যবহারিক ক্রিয়াকে বোঝাচ্ছে।

ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতার অতীত তত্ত্বের জ্ঞান সম্ভব নয়

ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতায় প্রদত্ত নয় এমন তত্ত্বের তাত্ত্বিক জ্ঞান আমরা পেতে পারি না। বুদ্ধি অবশ্য নিজের সমালোচনা বা বিচার করার জন্য নিজের সম্পর্কেই চিন্তা করে কিন্তু এই ধরণের চিন্তনের উদ্দেশ্য হল বৈজ্ঞানিক জ্ঞানের শর্ত, বস্তুর সম্ভাবনার শর্তগুলিকে প্রকাশ করা। তাত্ত্বিক জ্ঞানের বিষয়বস্তুরূপে কোন অতীন্দ্রিয় তত্ত্বের জগৎ এ আমাদের কাছে উদ্ঘাটন করে দিতে পারে না।

বৈজ্ঞানিক জ্ঞানের পরিসীমা নিরূপণের অর্থ এই নয় যে ঈশ্বর, অমরতা

প্রভৃতি শব্দগুলি অর্থহীন। আসলে কাণ্টের মতে এরা প্রমাণের অতীত। কাজেই অতীন্দ্রিয় দ্বান্দ্বিক যুক্তিবিজ্ঞান, যেখানে তত্ত্ববিদ্যার সমালোচনা দেখতে পাওয়া যায়, সেখানে নৈতিক চেতনার উপর প্রতিষ্ঠিত ব্যবহারিক বা নৈতিক বিশ্বাসের পথ উদ্ঘাটিত হয়ে যায়। কাজেই, ঈশ্বর অমরতা প্রভৃতি জ্ঞানের বিষয়বস্তু না হয়ে বিশ্বাসের বস্তুতে পরিণত হয়।

ঈশ্বর, অমরতা প্রভৃতি বিশ্বাসের বস্তু

কাণ্ট তাঁর 'Critique-এ যা দেবার প্রস্তাব করেছেন তা হল শুদ্ধ প্রজ্ঞার বা যথার্থ তত্ত্ববিদ্যার একটা ভূমিকা তিনি যে অনুসন্ধানের কাজে ব্রতী হয়েছেন তাহল অতীন্দ্রিয় (transcendental)। অতীন্দ্রিয় বলতে তিনি সেই সব জ্ঞানকে বোঝেন যে জ্ঞান বস্তুর আলোচনায় আগ্রহী নয়, বস্তুর অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের আলোচনায় আগ্রহী। অতীন্দ্রিয় অনুসন্ধানের অর্থ হল যা অভিজ্ঞতা-পূর্ব তার সম্পর্কে জ্ঞানবিদ্যা সম্পর্কীয় অনুসন্ধান (epistemological enquiry into the a priori)।

অতীন্দ্রিয় অনুসন্ধানের অর্থ বস্তুর অভিজ্ঞতা-পূর্ব আলোচনা

কাণ্ট বলেন যে তিনি অতীন্দ্রিয় দর্শন পুরোপুরিই দিচ্ছেন না যদিও তাঁর 'Critique'-এ এই দর্শনের প্রয়োজনীয় সব কিছুই রয়েছে। সম্পূর্ণাঙ্গ অতীন্দ্রিয় দর্শনকে অভিজ্ঞতা-পূর্ব মানবীয় জ্ঞানের বিস্তৃত বিশ্লেষণ দিতে হবে। 'Critique-এ নিঃসন্দেহে, এই শুদ্ধ জ্ঞান যার দ্বারা গঠিত, সেই সমস্ত মৌলিক ধারণার সম্পূর্ণ বর্ণনা আছে। কিন্তু এই সব ধারণার বিশদ বিশ্লেষণ নেই। 'Critique'-এ অভিজ্ঞতা-পূর্ব এবং সংশ্লেষণাত্মক জ্ঞানের পরিপূর্ণ-বিচারের জন্য যতটুকু প্রয়োজন ততদূর পর্যন্তই বিশ্লেষণের কাজকে চালান হয়েছে। যেসব প্রত্যয় পুরোপুরি অভিজ্ঞতা-পূর্ব কেবলমাত্র তাদেরই অন্তর্ভুক্ত করা হয়েছে।

Critique-এর আলোচ্য বিষয়

প্রকৃতপক্ষে Critique-এর তিনটি অংশ Aesthetic, Analytic এবং Dialectic, এরা যথাক্রমে ইন্দ্রিয়ানুভূতি, বুদ্ধি এবং প্রজ্ঞা নিয়ে আলোচনা করেছে। প্রথম দুটি অংশে আলোচনা করা হয়েছে শুদ্ধ গনিত এবং শুদ্ধ প্রাকৃতিক বিজ্ঞান কিভাবে সম্ভব এবং শেষ অংশে আলোচনা করা হয়েছে তত্ত্ববিদ্যা কিভাবে সম্ভব?

তৃতীয় অধ্যায়

অতীন্দ্রিয় অনুভূতি বিজ্ঞান

(Transcendental Aesthetics)

১। ভূমিকা (Introduction) :

কাণ্টের বিখ্যাত 'Critique of Pure Reason' গ্রন্থের *'Critique'* শব্দটির অর্থ হল বিচার (Criticism)। 'Pure' শব্দটির অর্থ শুদ্ধ বা অবিমিশ্র অর্থাৎ অভিজ্ঞতা-নিরপেক্ষ। যে প্রজ্ঞা (Reason) 'Critique of Pure Reason'-এর আলোচ্য বিষয় তাকে অভিজ্ঞতা নিরপেক্ষ (independent of experiense) রূপে গ্রহণ করে আলোচনা করতে হবে। 'Reason' বা প্রজ্ঞা শব্দটিকে 'understanding' বা বুদ্ধি থেকে প্রভেদ করার জন্য একটা বিশেষ অর্থে ব্যবহার করা হয়েছে। এখানে 'Reason' বা প্রজ্ঞা হল সেই বৃত্তি যেটি জ্ঞানের অভিজ্ঞতা-পূর্ব উপাদান যুগিয়ে দেয়।

Critique of Pure Reason-এর অর্থ

কাজেই 'Critique of Pure Reason'-এর অর্থ হল শুদ্ধ প্রজ্ঞার বিচার বা বিচার বিশ্লেষণ' অর্থাৎ শুদ্ধ প্রজ্ঞার নিজের সম্পর্কেই বিচার। বিচারের কর্তা এবং বিচারের বিষয়বস্তু উভয়ই শুদ্ধ প্রজ্ঞা।

অতীন্দ্রিয় বিজ্ঞানরূপে 'Critique of Pure Reason' বস্তুর অভিজ্ঞতা-পূর্ব বা পূর্বতঃ সিদ্ধ (a priori) জ্ঞানের উপাদান নিয়ে আলোচনা করে।

দুটি উপায়ে আমরা বস্তুকে জানি। ইন্দ্রিয় বা ইন্দ্রিয়শক্তি (sense or sensibility), এবং বুদ্ধি (understanding)। আমাদের আলোচনা করে দেখতে হবে উভয়ের প্রতিটিই জ্ঞানের ক্ষেত্রে অভিজ্ঞতা-পূর্ব উপাদান যুগিয়ে দেয় কি না।

২। অতীন্দ্রিয় অনুভূতি বিজ্ঞান (Transcendental Aesthetic) বলতে কি বুঝি? (What is Transcendental Aesthetic?)ঃ

'Critique'-এর যে অংশ ইন্দ্রিয়ের যুগিয়ে দেওয়া অভিজ্ঞতা-পূর্ব উপাদান নিয়ে আলোচনা করে তাকে অতীন্দ্রিয় অনুভূতি বিজ্ঞান (Transcendental Aesthetic) নামে অভিহিত করা হয়। 'Aesthetic' পদটি তার বর্তমান ব্যবহার অনুযায়ী সৌন্দর্য (beauty) শব্দটির সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত। কিন্তু 'aesthetic' শব্দটিকে তার ধাতুগত অর্থ 'অনুভব', 'সংবেদন', 'প্রত্যক্ষ' প্রভৃতি অর্থে ব্যবহার করা হয়েছে। গ্রীকশব্দ 'aisthanomia' মানে হল প্রত্যক্ষ করা (to perceive)। Aesthetic শব্দের ধাতুগত অর্থ অনুসরণ করে Transcendental Aesthetic-কে অনুভূতির বা সংবেদনের অতীন্দ্রিয় তত্ত্ব বলা যেতে পারে; কাজেই যে গ্রীক শব্দ থেকে 'aesthetic' শব্দটি উদ্ভূত, তাঁর অর্থ অনুসরণ করে কাণ্ট তাকে ইন্দ্রিয়শক্তি বা সংবেদনশক্তি সম্পর্কীয় তত্ত্ব (theory of sensibility) অর্থে ব্যবহার করেছেন। এই উদ্দেশ্যে কাণ্ট সর্বপ্রথম বস্তুর জ্ঞানের ক্ষেত্রে চিন্তন বা বুদ্ধির (understanding) যে অবদান তার থেকে ইন্দ্রিয় বা ইন্দ্রিয়শক্তির (sense or sensibility) অবদানকে পৃথক করেছেন। দ্বিতীয়তঃ, যা কিছু অভিজ্ঞতামূলক বা লৌকিক সংবেদনের (empirical sensation) অন্তর্ভুক্ত, তাকে বর্জন করে তিনি ইন্দ্রিয়ানুভবের অভিজ্ঞতা-পূর্ব অবদানকে অভিজ্ঞতাপ্রসূত (a posteriori) অবদান থেকে পৃথক করেছেন। এর ফলে আমরা যা পাই তা হল শুদ্ধ অনুভব (pure intuition) বা অনুভবের শুদ্ধ আকার (pure forms of intuition), যা হল দেশ (space) ও কাল (time)।

অতীন্দ্রিয় অনুভূতি-বিজ্ঞানের পরিচয়

এই বিষয়টিকে প্রকাশ করার জন্য কাণ্ট কতকগুলি প্রয়োজনীয় ও গুরুত্বপূর্ণ সংজ্ঞার আলোচনা নিয়ে শুরু করলেন। আমরা এইরূপ কয়েকটি সংজ্ঞা নিয়ে এবার আলোচনা করব এবং কাণ্টের মতবাদে ব্যবহৃত কয়েকটি শব্দের প্রকৃত অর্থ বুঝে নেবার চেষ্টা করব।

(ক) **অনুভব** (Intuition)ঃ অনুভব শব্দটি দ্ব্যর্থবোধক। অনুভব বলতে অনুভব করা রূপ ক্রিয়াকে (act of intuiting) বা যার অনুভব হয় (what is intuited) উভয়কেই বোঝাতে পারে। যখন কাণ্ট বলেন 'অভিজ্ঞতামূলক বা লৌকিক অনুভবের অনির্দিষ্ট বস্তু (the indeterminate object of an empirical intuition) তখন অনুভব বলতে অনুভব করা বোঝায়। আবার কাণ্ট দেশ ও কালকে অনুভব (intuition) বলেছেন, প্রত্যয় (concept) বলেন নি। কাণ্ট 'অনুভব' শব্দটিকে উভয় অর্থেই ব্যবহার করেছেন।

অনুভবের সংজ্ঞা

কাণ্ট বলেন যে, কেবলমাত্র যে উপায়ে আমাদের জ্ঞান সরাসরি বস্তুর সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত হতে পারে তা হল অনুভব (intuition)। আবার অনুভবও সম্ভব হতে পারে যদি বস্তু আমাদের কাছে প্রদত্ত হয়। ঈশ্বরের অনুভব প্রয়োজনে বস্তু সৃষ্টি করতে পারে, কিন্তু মানুষের অনুভব তা পারে না। অনুভব হল চেতনা যা নিজেকে সরাসরি বস্তুর সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত করে।[1] অধ্যাপক এন্ কে স্মিথ (*N. K Smith*) কাণ্টের এই সংজ্ঞাটিকে নিম্নলিখিতভাবে ব্যক্ত করেছেন—"কোন স্ব-নির্ভর সৎ বস্তু মনের উপর ক্রিয়া করার ফলে যে সাধেয় প্রদত্ত হয় তার অব্যবহিত চেতনা হল অনুভব"[2]। অনুভব আমাদের দ্বারা সৃষ্ট হয় না। অনুভবের

অনুভব নিষ্ক্রিয়

বেলায় আমরা নিষ্ক্রিয়। অনুভবে রয়েছে নিষ্ক্রিয়ভাবে গ্রহণ করার ব্যাপার। মানুষের ক্ষেত্রে এই অনুভব হল ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য, অর্থাৎ মানুষের অনুভব হল ইন্দ্রিয়ানুভব। নিষ্ক্রিয় ইন্দ্রিয়শক্তির বা সংবেদনশক্তির (passive sensibility) মাধ্যমেই আমাদের অনুভব হয়। ইন্দ্রিয় ব্যতিরেকে ঈশ্বরের

---

1. 'Intuition is an apprehension which relates itself immediately to the given objects.'

2. "Intuition is the immediate apprehension of a certain content which is given is due to the action of an independently real object upon the mind."

অনুভব সম্ভব হতে পারে। শুধুমাত্র বুদ্ধির মাধ্যমেই ঈশ্বরের অনুভব হতে পারে। কিন্তু মানুষের বহিরিন্দ্রিয় বা অন্তরিন্দ্রিয় ব্যতিরেকে অনুভব হতে পারে না। বস্তু আমাদের কাছে প্রদত্ত হলেই আমাদের এই অনুভব সম্ভব হয় এবং বস্তু তখনই আমাদের কাছে প্রদত্ত হয় যখন বস্তু আমাদের মনের উপর ক্রিয়া করে সংবেদন উৎপন্ন করে। বস্তু বলতে কোন একটি জড় বস্তু যেমন 'চেয়ার'কে বুঝতে পারি। এই বস্তুটি ইন্দ্রিয়ের মাধ্যমে আমাদের মনের উপর ক্রিয়া করে, উদাহরণস্বরূপ বলা যেতে পারে, মনে বর্ণ সংবেদন উৎপন্ন করে। কাজেই এই অর্থে চেয়ারটি আমাদের কাছে প্রদত্ত।[1] আমাদের কাছে প্রদত্ত বস্তু বলতে বস্তু আমাদের কাছে 'যে ভাবে প্রতিভাত হয়' (as it appears) তাকেই বুঝব। স্বরূপতঃ বস্তুকে (as it is in itself) বুঝব না।

মানুষের অনুভব ইন্দ্রিয়-জন্য

অনুভবকে বিশ্লেষণ করা যেতে পারে উপাদান (matter) এবং আকারে (form)। উপাদান হল সংবেদন বা ইন্দ্রিয় উপাত্ত (sensum), যাকে ইন্দ্রিয়জ (impressions) নামেও অভিহিত করা যেতে পারে। এটি হল বস্তুর আমাদের মনের উপর ক্রিয়া করার ফল বা পরিণাম (effect)। অনুভবের আকার হল দেশ ও কাল যাতে আমাদের সংবেদনগুলি সুবিন্যস্ত বা শৃঙ্খলিত (ordered) হয় এবং কাণ্ট যা প্রমাণ করার আশা করেন তা হল বস্তু আমাদের মনকে উদ্দীপিত করার জন্য নয়, মনের গঠনের জন্যই সংবেদনগুলির শৃঙ্খলিত হবার বিষয়টি ঘটে থাকে।

অনুভবের উপাদান ও আকার

[2]অনুভব বস্তুর সঙ্গে সরাসরি বা অপরোক্ষভাবে যুক্ত হয় এবং যেভাবে চিন্তন

---

1. অবশ্য এখানে একটি বিষয়ের উল্লেখ প্রয়োজন। অনুভবে আমরা চেয়ারের বর্ণকে পেতে পারি কিন্তু চিন্তন ছাড়া শুধুমাত্র অনুভবের দ্বারা একে চেয়ারের বর্ণরূপে জানা সম্ভব নয়। হয়ত এই কারণেই কাণ্ট বলেছেন যে, চিন্তনের প্রত্যয় ছাড়া শুধুমাত্র অনুভব অন্ধ (intuitions without the concepts of thought are blind)। কাজেই চিন্তন ছাড়া কোন সুনির্দিষ্ট বস্তু যথার্থভাবে আভাসিক বস্তু (phenomenal object) বলতে যা বোঝায়, তাকে জানা সম্ভব হবে না। অবশ্য আলোচনার এই স্তরে কাণ্ট চিন্তনের অবদান সম্পর্কে কিছু বলতে চান না।

2. যেহেতু কাণ্টের মতে মানুষের ক্ষেত্রে সব অনুভবই ইন্দ্রিয়ানুভব; সেহেতু 'intuition'-এর পরিভাষারূপে অনুভব এবং ইন্দ্রিয়ানুভব, দুটি শব্দই প্রয়োজন মত ব্যবহার করা হবে।

বা প্রত্যয় বস্তুর সঙ্গে যুক্ত হয় তার থেকে পৃথক। চিন্তন সব সময়ই পরোক্ষভাবে (mediate) অর্থাৎ কিনা সব সময়ই অনুভবের মাধ্যমে বস্তুর সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত হয়। এখানে বস্তু (object) কথাটি দ্ব্যর্থক। বস্তু বলতে স্বরূপতঃ বস্তু (thing as it is in itself) এবং আভাসিক বস্তু (phenomenal object) এই দুটিকেই বোঝাতে পারে। এখানে অবশ্য কাণ্ট আভাসিক বস্তুকেই বুঝেছেন (যেমন চেয়ার বা টেবিল), যা অপরোক্ষভাবে এবং সরাসরি অনুভবের কাছে প্রদত্ত হয়।

বস্তু শব্দটি দ্ব্যর্থক

(খ) **ইন্দ্রিয়শক্তি বা সংবেদনশক্তি, প্রতীতি এবং সংবেদন (Sensibility, Representation and Sensation):** বস্তু যখন আমাদের মনের উপরে ক্রিয়া করে তখন বস্তুর প্রতীতি গ্রহণের ক্ষমতা হল ইন্দ্রিয়শক্তি বা সংবেদনশক্তি (sensibility)[1]। ইন্দ্রিয়শক্তির মাধ্যমেই বস্তু আমাদের কাছে প্রদত্ত হয় এবং এই ইন্দ্রিয়শক্তিই শুধুমাত্র আমাদের ইন্দ্রিয়ানুভব (intuition) দিতে পারে। [2]প্রতীতি (Representation) শব্দটিকে কাণ্ট ব্যাপক অর্থে ব্যবহার করেছেন। প্রতীতি যে কোন ধরনের জ্ঞানমূলক অবস্থাকে (cognitive state) বোঝায়। প্রতীতির বৃত্তি (faculty of representation) হল মন। বস্তু আমাদের মনের উপরে ক্রিয়া করার জন্য মনে তার যে ফল বা পরিণাম (effect) উৎপন্ন হয়, তাকেই সংবেদন (Sensation)[3] বলে।

ইন্দ্রিয়শক্তি হল প্রতীতি গ্রহণের ক্ষমতা

প্রতীতি হল যে কোন জ্ঞানমূলক অবস্থা

সংবেদন মানে বস্তুর ক্রিয়ার পরিণাম

---

1. "The capacity (receptivity) for receiving representations through the mode in which we are affected by objects, is entitled sensibility"—
N. K. Smith.

2. "The term representation (Vorstellung) is used in a very wide sense to cover a variety of cognitive states"—*F. Copleston*: A History of Philosophy Vol. 6.Modern philosophy. Part II. *Kant.*

3. "The effect of an object upon the faculty of representation, so far we are affected by it, is sensation"—*N. K. Smith*

কাণ্ট অভিজ্ঞতাবাদীদের সঙ্গে একমত যে বস্তু সম্পর্কে মানবিক জ্ঞানের সংবেদনের প্রয়োজন। কাণ্ট স্বীকার করে নিয়েছেন যে, বাহ্য বস্তুর দ্বারা ইন্দ্রিয় উদ্দীপিত হয় এবং মনের উপর এই উদ্দীপনার পরিণাম হল সংবেদন। কাজেই সংবেদন হল বিষয়ীগত প্রতীতি (subjective representation), যদিও এর অর্থ এই নয় যে বিষয়ীর দ্বারা তা উৎপন্ন হয়। অভিজ্ঞতামূলক বা লৌকিক অনুভব (empirical intuition) হল সেই অনুভব যা কেবলমাত্র সংবেদনের মাধ্যমেই তার বস্তুর সঙ্গে নিজেকে সম্বন্ধযুক্ত করতে পারে।

সংবেদন বিষয়ীগত কিন্তু বিষয়ীর দ্বারা উৎপন্ন নয়

আমাদের সব অনুভবই (আমাদের বলতে, আমরা মানুষেরা যে অনুভব পেতে পারি) সংবেদনের মাধ্যমেই বস্তুর সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত হয়। অর্থাৎ আমাদের সব অনুভবই অভিজ্ঞতামূলক। সংবেদনে যে বস্তুর (object) কথা বলা হল সে বস্তু সাধারণভাবে জ্ঞানের বস্তুকেই বোঝায়। যদিও সংবেদনের যে সংজ্ঞা উপরে দেওয়া হয়েছে, বস্তু বলতে অবশ্যই স্বরূপতঃ বস্তু এবং যা অজ্ঞাত তাকেই বোঝাবার কথা।

(গ) অবভাস এবং আভাস (Appearance and Phenomena) ঃ যে অভিজ্ঞতামূলক ইন্দ্রিয়ানুভবের বিষয়বস্তু এখনও পর্যন্ত বুদ্ধির আকারের দ্বারা নির্ধারিত বা নিরূপিত হয়নি তাকে অবভাস (Appearance) বলে।[1] আভাসও (Phenomena) অভিজ্ঞতামূলক ইন্দ্রিয়ানুভবের বিষয়বস্তু, যেগুলি বুদ্ধির আকারের (categories) দ্বারা নির্ধারিত হয়। অবভাস হল নিছক সংবেদনের বিষয়বস্তু। কিন্তু যখন তাদের বুদ্ধির আকারের সম্পর্কে চিন্তা করা যায় তখন তারা হয়ে ওঠে আভাস। আসলে কাণ্ট আভাসকে উভয় অর্থেই ব্যবহার করেছেন।

অবভাসের প্রকৃতি

আভাসের প্রকৃতি

---

1. "The undetermined object of an empirical intuition is entitled appearance."

Kant : Critique of Pure Reason (Translated by *N. K. Smith.*)

অবভাসের উপাদান হল সেই আধেয় যা সংবেদ্য (the content sensed)। অবভাসের আকার হল তাই যাতে সংবেদনের আধেয় শৃঙ্খলিত বা সুবিন্যস্ত হয়।
যার মধ্য দিয়ে সংবেদ্য আধার সুবিন্যস্ত হয় তা কিন্তু সংবেদনের মাধ্যমে প্রদত্ত হয় না। এটি অভিজ্ঞতা-পূর্ব হিসেবে মনে বিরাজ করে।

যখন আমি কোন বর্ণকে প্রত্যক্ষ করি যাকে আমি এখনও পর্যন্ত কোন কিছুর (দ্রব্যের) বর্ণ (গুণ) রূপে নির্ধারণ করিনি, তখন আমি নিছক অবভাসকে জানছি। এই অবভাসের উপাদান ও আকার উভয়ই আছে। বর্তমান ক্ষেত্রে যার সংবেদন লাভ করা হয়েছে তাকেই অবভাসের উপাদান বলা হবে। এই উপাদান সংবেদনের মাধ্যমে প্রদত্ত হয় এবং অন্য কোন ভাবে এটি প্রদত্ত হতে পারে না। কিন্তু যে দেশে এই বর্ণ প্রত্যক্ষ করা হয়েছে তাকে এর আকার বলা হবে। এই দেশকে সংবেদনের বা অভিজ্ঞতার মাধ্যমে পাওয়া যায়নি, সেহেতু এ হল অভিজ্ঞতা-পূর্ব (a priori)।

অবভাসের উপাদান ও আকার

কাণ্ট অবভাসের উপাদানের বর্ণনা দিতে গিয়ে বলেছেন, যা সংবেদনের অনুরূপ (that which corresponds to sensation)। আবার অন্যত্র কাণ্ট সংবেদনকেই ইন্দ্রিয় জ্ঞানের উপাদান (matter of sense knowledge) বলেছেন। কপলস্টোন (*Copleston*) এ সম্পর্কে মন্তব্য করতে গিয়ে বলেছেন যে, সম্ভবতঃ দুভাবে একই বিষয়ের বর্ণনা কাণ্টের চিন্তার দুটি ভিন্ন প্রবণতা প্রকাশ করে। কপলস্টোন এর বিশদ ব্যাখ্যা দিতে গিয়ে বলেন যে, সময় সময় কাণ্ট বলতে চেয়েছেন যে, সব অবভাসই বিষয়ীগত প্রতীতি (subjective representation)। এই দৃষ্টিভঙ্গী যখন তাঁর মধ্যে প্রাধান্য লাভ করেছে তখন কাণ্টের পক্ষে সংবেদনকেই অবভাসের উপাদান বলা স্বাভাবিক। কিন্তু কাণ্ট আবার এমন কথাও বলেছেন যে, বস্তুতঃ আভাস (phenomena) হল বস্তু, যেগুলি নিছক বিষয়ীগত প্রতীতি নয়। বস্তুতঃ দুটি দৃষ্টিভঙ্গীর মধ্যে, কাণ্টের ক্ষেত্রে, শেষের দৃষ্টিভঙ্গীই প্রাধান্য লাভ করেছে।

কাণ্ট অবভাসের উপাদানের ব্যাখ্যা দুভাবে দিয়েছেন

কপলস্টোনের মন্তব্য

কাজেই আভাসকে বুঝতে গিয়ে যদি আমরা বুদ্ধির আকারের অবদানকে চিন্তা থেকে বাদ দিয়ে দিই এবং সংকীর্ণ অর্থে অবভাসকে বুঝি তাহলে, অবভাসের উপাদানকে, সংবেদনের অনুরূপ বলে বর্ণনা করাই কাণ্টের পক্ষে স্বাভাবিক হয়ে দাঁড়ায়।

(ঘ) **শুদ্ধ অনুভব** (Pure Intuition): ইন্দ্রিয়শক্তির বা সংবেদন-শক্তির শুদ্ধ আকার (the pure form of sensibility) যাতে, সব সংবেদ্য আধেয় (sensed contents) সুবিন্যস্ত বা শৃঙ্খলিত হয় তাকে শুদ্ধ অনুভব বলে। যখন আমরা আকারকে উপাদান থেকে পৃথক করি, অর্থাৎ যখন আমরা দৈশিক এবং কালিক সম্বন্ধকে সেই সব বস্তু থেকে, যারা এই দৈশিক এবং কালিক সম্বন্ধযুক্ত, পৃথক করি তখন যা অবশিষ্ট থাকে তাহল শুদ্ধ অনুভব। দেশ ও কাল অবভাসের আকাররূপে যেন প্রদত্ত অবভাসে নিহিত থাকে। শুদ্ধ অনুভবে তাদের পৃথক করে জানা যায়। যখন কোন একটি জড় বস্তুর প্রতীতি (representation) থেকে চিন্তনের দ্বারা আরোপিত সব কিছু যেমন দ্রব্যত্ব, গুণ ইত্যাদি এবং সংবেদন প্রদত্ত যেমন বর্ণ, কাঠিন্য প্রভৃতি সব কিছুকে বর্জন করি, তখনও যা অবশিষ্ট থাকে তাহল বিস্তৃতি এবং আকার। এগুলি শুদ্ধ অনুভবের অন্তর্ভুক্ত, যেগুলি অভিজ্ঞতা থেকে পাওয়া নয়। এগুলি ইন্দ্রিয়শক্তির নিছক আকার রূপে অভিজ্ঞতার পূর্ববর্তী হিসেবে মনে অস্তিত্বশীল। দেশ ও কাল ইন্দ্রিয়ানুভবের দুটি শুদ্ধ আকার।

শুদ্ধ অনুভবের প্রকৃতি

দেশ ও কাল ইন্দ্রিয়ানুভবের শুদ্ধ আকার

কেন কাণ্ট অনুভবের আকারের আলোচনা থেকে শুদ্ধ অনুভবের আলোচনায় এলেন ?

অনুভবের আকার হল যে সব সম্বন্ধে অবভাসগুলি সম্বন্ধযুক্ত হয় সেই সব সম্বন্ধগুলি বা যা সেই সব সম্বন্ধগুলিকে ধারণ করে থাকে। শুদ্ধ অনুভবের আধেয় (the content of pure intuition) হল সেই একই সম্বন্ধগুলি যেগুলিকে ইন্দ্রিয়গত অবভাস থেকে পৃথক করে নেওয়া হয় এবং একটা স্বলক্ষণ-

যুক্ত সমগ্র (individual whole) রূপে একত্রে গ্রহণ করা হয়। দেশ ও কাল অবভাসের আকার এবং শুদ্ধ অনুভবের আধেয়। যেহেতু দেশ ও কাল অনিবার্য ও সার্বিক আকার, তাকে অনুভবের মাধ্যমে জানতে হলে শুদ্ধ অনুভবের মাধ্যমেই জানতে হবে এবং শুদ্ধ অনুভবের কোন আধেয় যদি থাকতে হয়, তাহলে তাকে সেই আধেয় খুঁজে নিতে হবে শুদ্ধ আকারে (pure form), ইন্দ্রিয়গত উপাদানে নয়।

দেশ ও কাল শুদ্ধ অনুভবের আধেয়

কাণ্ট তাঁর মতবাদকে আরও জটিল করে তুলেছেন এ কথা বলে যে দেশ কাল হল শুদ্ধ অনুভব। দেশ ও কালকে শুদ্ধ অনুভব বলার অর্থ হল তারা মন নির্ভর।

শুদ্ধ অনুভব শুদ্ধ বা অভিজ্ঞতা-পূর্ব, কারণ ইন্দ্রিয়ের অভিজ্ঞতামূলক উপাদানকে সে বর্জন করে এবং ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য বস্তু, যে অনিবার্য এবং সামান্য সম্বন্ধের মধ্য দিয়ে প্রকাশিত হয়, তাদের ধারণ করে। দেশ ও কাল শুধুমাত্র যে অভিজ্ঞতার অনিবার্য এবং সার্বিক শর্ত তা নয়। অভিজ্ঞতা থেকে পৃথক করা হলেও তাদের নিজেদের মধ্যে এক ধরনের অনিবার্যতা এবং সার্বিকতা বর্তমান। কারণ তাদের জানলে, অভিজ্ঞতা ব্যতিরেকেও আমরা বলে দিতে পারি তাদের অংশ-গুলি কি হবে। তাদের সম্পর্কে আমাদের অনুভব শুদ্ধ, যেহেতু এ হল সমগ্রের অনুভব যাদের অংশগুলিকে অভিজ্ঞতার উপর নির্ভর না করেও জানা যায়।

শুদ্ধ অনুভব ইন্দ্রিয়ের অভিজ্ঞতামূলক উপা-দানকে বর্জন করে

শুদ্ধ অনুভব হল অনুভব, সামান্য জ্ঞান নয়। কারণ শুদ্ধ অনুভবের ক্ষেত্রে একটা স্বলক্ষণ যুক্ত বা স্বাতন্ত্র্যবিশিষ্ট বস্তুর সঙ্গে অব্যবহিত জ্ঞানমূলক সম্বন্ধ স্থাপিত হয়। একটি মাত্র দেশ ও কালেরই অস্তিত্ব আছে।

শুদ্ধ অনুভব, অনুভব সামান্য জ্ঞান নয়

একটা অভিজ্ঞতা-পূর্ব বহুতা (a priori manifold) শুদ্ধ অনুভবে রয়েছে, যে বহুতা ইন্দ্রিয় উপাত্তের বহুতা নয়; ইন্দ্রিয়শক্তির প্রকৃতির জন্যই এই বহুতা প্রদত্ত হয়। শুধুমাত্র দৈশিক এবং কালিক সম্বন্ধের দ্বারাই এই বহুতা গঠিত। এটি একাধারে শুদ্ধ অনুভবের আধেয় এবং লৌকিক বা অভিজ্ঞতামূলক অনুভবের আকার।

দেশ ও কাল শুদ্ধ অনুভবের আধেয় ও লৌকিক অনুভবের আকার

যেহেতু দেশ শুদ্ধ অনুভব, সেহেতু শুদ্ধ জ্যামিতি সম্ভব। যেহেতু দেশ অনুভবের আকার, শুদ্ধ জ্যামিতি অবশ্যই ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য জগতের উপর প্রযোজ্য হবে। দেশ ও কালের প্রতিটি অংশও শুদ্ধ অনুভব। প্রদত্ত সংবেদন থেকে পৃথক করেও একে জানা যায়।

(ঙ) **অনুভবের বা ইন্দ্রিয়ানুভবের আকার (The Form of Intuition) :** অবভাসের আকার (form of appearance), ইন্দ্রিয়শক্তির আকার (form of sensibility), অনুভবের আকার (form of intuition) ; শুদ্ধ অনুভব (pure intuition)—এই কথাগুলির অর্থ পরিষ্কার করে বুঝে নিতে পারলে কাণ্টের মতবাদও পরিষ্কার ভাবে বোধগম্য হবে।

দেশ ও কাল অবভাসের আকার

ইন্দ্রিয়ের কাছে যা উপস্থিত হয় তাকে অবশ্যই দৈশিক এবং কালিক সম্পর্কের মধ্যে শৃঙ্খলিত করা যাবে। দেশ ও কাল হল এই শৃঙ্খলিত করার শর্ত এবং সেহেতু অবভাসের সম্ভাবনার শর্ত। কাজেই দেশ ও কাল অবভাসের আকার (form of appearance)।

সব অবভাসের আকাররূপে দেশ ও কাল অনিবার্য ও সার্বিক। কাজেই আমরা বলতে পারি আমাদের দেশ ও কালের ধারণা অভিজ্ঞতা বা ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষের উপর নির্ভর নয়। কেননা অভিজ্ঞতা বা ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষ কখনও আমাদের প্রকৃত অনিবার্যতা এবং সার্বিকতা দিতে পারে না। কাণ্টের মতবাদ অনুসারে জ্ঞাতা-মনের প্রকৃতির জন্য অর্থাৎ এক্ষেত্রে ইন্দ্রিয়শক্তির প্রকৃতির জন্যই এই ধারণাগুলির অস্তিত্ব। এর দ্বারা আরও যে অর্থ সূচিত হয় তাহল আমাদের ধারণার আধেয় (content of our ideas) অর্থাৎ দেশ ও কাল, নিজেরাই ইন্দ্রিয়শক্তির প্রকৃতি থেকেই উদ্ভূত। তারা হল আকার, কেবল মাত্র যাদের মধ্য দিয়েই অবভাসের ইন্দ্রিয়ানুভব সম্ভব এবং ইন্দ্রিয়শক্তির প্রকৃতির দ্বারাই এই আকারগুলি অনিবার্য ভাবে অবভাসের উপর আরোপিত হয়। যখন দেশ ও কালকে ইন্দ্রিয়শক্তির আকার (form of sensibility) বলা হয় তখন সেই বক্তব্যের মধ্য দিয়ে এই মতবাদটিই প্রকাশিত হয়েছে।

দেশ ও কাল ইন্দ্রিয় শক্তির প্রকৃতি থেকেই উদ্ভূত

অবভাসের আকার (form of appearance) এবং ইন্দ্রিয়শক্তির আকার (form of sensibility), উভয়ের মধ্যে সুস্পষ্ট পার্থক্য আছে। কেননা শেষোক্ত বক্তব্যটিই সূচিত করে যে দেশ ও কাল বিষয়ীগত (subjective)।

অবভাসের ও ইন্দ্রিয়শক্তির আকারের মধ্যে পার্থক্য আছে

অনুভবের আকার (form of intuition) এবং অবভাসের আকার (form of appearance), এই দুটির একটিকে আর একটির বদলে ব্যবহার করা যেতে পারে, যেহেতু অনুভব ও অবভাস শব্দ দুটির একটিকে আর একটির বদলে ব্যবহার করা যেতে পারে। আবার 'অনুভব' (intuition) বলতে যদি বোঝায় অনুভব করা (intuiting), তাহলে অনুভবের আকার, ইন্দ্রিয়ের আকার বা ইন্দ্রিয়-শক্তির আকার (form of sensibility)-এর সঙ্গে সমার্থক হয়ে পড়বে।

অনুভবের আকার ও অবভাসের আকার সমার্থক

আকার হল বিশেষ করে উপাদানেরই আকার (form of matter) এবং যখন আমরা দেশ ও কালকে আকার বলি তখন যে সম্বন্ধের মধ্য দিয়ে ইন্দ্রিয়ের বিষয়গুলি প্রদত্ত হয়, তাদের সে সম্বন্ধ রূপেই বুঝে নেওয়া সুবিধাজনক। এমন কথাও বলা যেতে পারে যে তারা হল, ইন্দ্রিয়ের বিষয়গুলি প্রদত্ত হয় যে সম্বন্ধের মাধ্যমে, সেই সম্বন্ধগুলির সংহতি (system of relations)। ইন্দ্রিয়ের বিষয়গুলি, একটির পাশে অপরটি, একটি আগে অপরটি পরে, এইভাবে প্রদত্ত হয়। দেশ ও কাল হল মৌলিক সম্বন্ধের সংহতি, যা এই বিশেষ সম্বন্ধগুলিকে সম্ভব করে। কাজেই তারা হল শর্ত যার অধীনে কেবলমাত্র ইন্দ্রিয়ের বিষয়গুলিকে এইভাবে বিশেষ বিশেষ সম্বন্ধে সুবিন্যস্ত করা যেতে পারে।

দেশ ও কাল মৌলিক সম্বন্ধের সংহতি

দেশ ও কাল যেন কাঠাম (framework) যাতে সংবেদনের বহুতা শৃংখলিত বা সুবিন্যস্ত হয়। দেশ ও কাল দৈশিক ও কালিক সম্বন্ধের মধ্য দিয়ে অবভাসের অনির্দিষ্ট উপাদানকে নানারূপে প্রকাশ করে ও ঐক্যবদ্ধ করে।

দেশ ও কাল হল সংবেদনকে শৃঙ্খলিত করার কাঠাম

কিন্তু এর অর্থ এই নয় যে আমরা প্রথমে অবিন্যস্ত সংবেদন সম্পর্কে অবহিত

হই, এবং তারপর আমরা তাদের দেশ ও কালের অভিজ্ঞতা-পূর্ব আকারের অধীনস্থ করি। বস্তুতঃ, কোন অবিন্যস্ত সংবেদনের সঙ্গে আমাদের কখনও সাক্ষাৎকার ঘটে না এবং ঘটা সম্ভবও নয়।

বিন্যাস চেতনার শর্ত

এর কারণ হল লৌকিক অনুভব যা আমাদের কাছে প্রদত্ত হয়, অর্থাৎ যার সম্পর্কে আমরা অবহিত হই তা আগে থেকেই সুবিন্যস্ত হয়ে আমাদের চেতনার কাছে উপস্থিত হয়। আমাদের চেতনার কাছে উপস্থিত হওয়ার একটা শর্তই হল সুবিন্যস্ত হয়ে উপস্থিত হওয়া। কাজেই এই বিন্যাস বা শৃংখলা চেতনার একটা শর্ত, তার পরিণাম নয় (the ordering is a condition of awareness or consciousness, not a consequence of it)। একথা সত্য যে অবভাসের মধ্যে, যৌক্তিক পৃথগীকরণ বা বিশ্লেষণের সাহায্যে আমরা উপাদান ও আকারের মধ্যে পৃথক করতে পারি। কিন্তু চিন্তায় যখন মনের দেওয়া অবভাসের আকারকে পৃথক করি, যে উপাদান সম্পর্কে আমরা অবহিত হই, তা অদৃশ্য হয়ে যায়। আসল কথা হল ইন্দ্রিয়গত বা লৌকিক অনুভবের বস্তু ইন্দ্রিয়শক্তির অভিজ্ঞতা-পূর্ব আকারের অধীনস্থ হয়েই চেতনার কাছে প্রদত্ত হয়। উপাদানের বিন্যাস বা সম্বন্ধযুক্ত হওয়ায় বিষয়টি ইন্দ্রিয়গত অনুভবের মধ্যেই ঘটে থাকে, অনুভব হওয়ার পরে ঘটে না।

উপাদানের বিন্যাস অনুভবের পরে ঘটে না

(চ) বহিরিন্দ্রিয় এবং অন্তরিন্দ্রিয় (Outer and Inner Sense) :

কাণ্ট ইন্দ্রিয় বলতে বহিরিন্দ্রিয় এবং অন্তরিন্দ্রিয় উভয়কে বুঝেছেন। বহিরিন্দ্রিয়ের সহায়তায়, (চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ, শ্রবণ, প্রভৃতি যার অন্তর্ভুক্ত) আমরা দেশে অবস্থিত বস্তু সম্পর্কে সচেতন হই। অন্তরিন্দ্রিয়ের মাধ্যমে আমরা কালে ঘটমান আমাদের মানসিক অবস্থা সম্পর্কে সচেতন হই। অন্তরিন্দ্রিয় এবং বহিরিন্দ্রিয়, উভয়ের মারফৎ আমরা কেবলমাত্র আভাস (phenomenon)-কে জানতে পারি, স্বরূপতঃ বস্তুকে জানতে পারি না।

অন্তরিন্দ্রিয় ও বহিরিন্দ্রিয়ের মাধ্যমে শুধুমাত্র আভাসকে জানি

কাণ্টের মতে অন্তরিন্দ্রিয়ের মাধ্যমে আমরা যে শুধুমাত্র আমাদের অনুভূতি, কামনা, বাসনা সম্পর্কেই অব্যবহিতভাবে অবহিত হই তা নয়, ধারণার প্রবাহ (stream of ideas) সম্পর্কেও অব্যবহিতভাবে অবহিত হই। এই ধারণার প্রবাহ, যাই হোক না কেন তার পরিচয়, কাণ্টের অভিমতানুসারে আমাদের মানসিক অবস্থা ছাড়া কিছু নয়।

অন্তরিন্দ্রিয়ের মাধ্যমে ধারণার প্রবাহকেও জানি

দেশ হল বহিরিন্দ্রিয়ের আকার (form of outer sense), কাল হল অন্তরিন্দ্রিয়ের আকার। এর অর্থ হল কালকে বাইরে অনুভব করা যেমন সম্ভব নয়, তেমনি দেশকে আমাদের মধ্যে অনুভব করাও সম্ভব নয়। দেশ 'বহিরিন্দ্রিয়ের সব অবভাসের আকার' (the form of all appearances of the external senses), অর্থাৎ কিনা দেশ ইন্দ্রিয়শক্তির বিষয়ীগত শর্ত, যে শর্তের অধীনেই কেবলমাত্র বাহ্য অনুভব আমাদের পক্ষে সম্ভব। আমাদের বহিঃস্থ সব বস্তুর প্রতীতি অবশ্যই দেশে হবে। কাল হল অন্তরিন্দ্রিয়ের আকার অর্থাৎ কিনা আমাদের এবং আমাদের অভ্যন্তরীণ বা আন্তর অবস্থায় অনুভবের আকার। আমাদের মানসিক অবস্থাগুলি যে একে অপরকে অনুগমন করছে, বা তারা যে সমকালীন—এই অনুভব কালে হয়ে থাকে, দেশে হয় না।

দেশ ও কাল যথাক্রমে বহিরিন্দ্রিয়ের ও অন্তরিন্দ্রিয়ের আকার

কাণ্ট যখন আবার একথাও বলেন যে কাল হল সব অবভাসের অভিজ্ঞতা-পূর্ব আকারগত শর্ত, আর দেশ হল শুধুমাত্র বাহ্য অবভাসের অভিজ্ঞতা-পূর্ব আকারগত শর্ত; তখন এমন মনে হতে পারে যে, কাণ্ট নিজেই নিজের বিরোধিতা করছেন। কিন্তু কাণ্ট যা বলতে চাইছেন তা হল—সব প্রতীতিই, তাদের বিষয়বস্তু রূপে বাহ্যবস্তু থাক বা না থাক, মনেরই অবস্থা। কাজেই তারা আমাদের অন্তরিন্দ্রিয়ের অন্তর্ভুক্ত। সুতরাং তারা সকলেই অন্তরিন্দ্রিয়ের আকারগত শর্ত অর্থাৎ কালের অধীন হবে। কিন্তু কাল হল সব বাহ্য অবভাসের পরোক্ষ

সব প্রতীতিই মনেরই অবস্থা

শর্ত (mediate condition), কিন্তু সব আন্তর অবভাসের (internal appearances) অপরোক্ষ শর্ত (immediate condition)।

মনের সম্পর্কে 'ভিতরে', 'বাইরে' এই শব্দগুলির প্রয়োগ বিভ্রান্তির সৃষ্টি করতে পারে। দেশ 'আমাদের মধ্যে' একথা বলা যেতে পারে যদি 'আমাদের মধ্যে' বলতে জ্ঞানের বস্তু হওয়া বোঝায়। দেশ 'আমাদের মধ্যে' এবং 'আমাদের বাইরে' উভয়ই বলা যেতে পারে যদি 'আমাদের মধ্যে' বলতে 'আমাদের দেহের' মধ্যে বোঝায়।

মনের সম্পর্কে 'ভিতরে' 'বাইরে শব্দগুলির প্রয়োগ

কাণ্টের বক্তব্য অন্য ভাবেও বুঝে নেওয়া যেতে পারে। আমাদের মনের অবস্থান কালে (time), কেননা দেশে তার কোন বিস্তৃতি আমরা প্রত্যক্ষ করি না। বর্ণ বা অন্য কোন ইন্দ্রিয় উপাত্ত, জড়বস্তু প্রভৃতির দেশে অবস্থান সম্পর্কে আমরা অব্যবহিতভাবে অবহিত হই। মন দেশে অবস্থিত আমরা যদি এরূপ চিন্তা করি তাহলে আমাদের এরূপ চিন্তা করার কারণ হবে মন, যে দেহের সঙ্গে যুক্ত, সেই দেহ দেশে অবস্থিত। অপরপক্ষে মন কালেই রয়েছে বা ধারণার প্রবাহ কালেই প্রবাহিত হচ্ছে, এ সম্পর্কে আমরা অব্যবহিতভাবে অবহিত হই।

কাণ্ট কোন অভিজ্ঞতা-পূর্ব যুক্তির সাহায্যে দেখাতে চাননি যে অন্তরিন্দ্রিয় ও বহিরিন্দ্রিয়ের অস্তিত্ব স্বীকার করতেই হবে বা অনুভবের শুধুমাত্র দুটি আকারেরই অস্তিত্ব স্বীকার করতে হবে। আসলে কাণ্টের এই বক্তব্যকে স্বীকার করে নিতে হবে।

৩। দেশ ও কাল (Space and Time):

শুদ্ধ প্রজ্ঞার বিচার (Critique of Pure Reason) গ্রন্থের প্রথম অংশ অতীন্দ্রিয় অনুভূতি বিজ্ঞানে (Transcendental Aesthetic) কাণ্ট ইন্দ্রিয়শক্তি এবং তার অনুভব করার ক্ষমতার বিচারমূলক আলোচনা করেছেন যাতে তিনি তার অতীন্দ্রিয় এবং অভিজ্ঞতা-পূর্ব উপাদানগুলি নির্ধারণ করতে পারেন।

কাণ্ট এই কাজে অগ্রসর হয়ে দেখতে পেলেন যে, প্রতিটি ইন্দ্রিয়ানুভবে দুটি বিষয়ের সংযোগ লক্ষ্য করা যায়—একটি অভিজ্ঞতাপ্রসূত (a posteriori) এবং অপরটি শুদ্ধ অভিজ্ঞতা-পূর্ব। একটি উপাদান অপরটি আকার। প্রতিটি ইন্দ্রিয়ানুভবে কিছু সংবেদনের সংযোগ লক্ষ্য করা যায় যেগুলি ইন্দ্রিয়শক্তির দ্বারা তার শুদ্ধ অনুভবের আকার, দেশ ও কালের দ্বারা শৃঙ্খলিত বা সুবিন্যস্ত হয়। হিউমের মতনই কাণ্ট মনে করেন যে সংবেদন অজ্ঞাত কারণ (যাকে কাণ্ট স্বরূপতঃ বস্তু বলেছেন) থেকে মনে আবির্ভূত হয় এবং বাহ্য জগতের কোন কিছুর সঙ্গে তার সাদৃশ্য আছে কিনা আমরা বলতে পারি না। সংবেদন অবিন্যস্ত বহুতা (confused manifold) রূপে ইন্দ্রিয়শক্তিতে প্রবেশ করে, যে বহুতার মধ্যে কোন শৃঙ্খলা থাকে না। তারা সঙ্গে সঙ্গেই ইন্দ্রিয়শক্তির নিজের শুদ্ধ আকার দেশ ও কালের দ্বারা সুবিন্যস্ত হয়, এবং ইন্দ্রিয়ানুভবে রূপান্তরিত হয়। বুদ্ধি (understanding) তার দিক থেকে এই ইন্দ্রিয়ানুভবের উপরে তার বুদ্ধির আকারগুলিকে (categories) প্রয়োগ করে জানার প্রক্রিয়াটিকে সম্পূর্ণ করে তোলে। সমগ্র প্রক্রিয়াটিকে তুলো দিয়ে একটি পোষাক তৈরী করার প্রক্রিয়ার সঙ্গে তুলনা করা যেতে পারে। যে পোষাকটি তৈরী হবে তার উপাদান যদি হয় তুলো, তাহলে পোষাক তৈরী করার আগে সেই তুলো থেকে সুতো তৈরী করা, সেই সুতো বোনা প্রভৃতি প্রাথমিক প্রক্রিয়াগুলি সম্পূর্ণ করে তবে পোষাকটি তৈরী করতে হবে। অনুরূপভাবে ইন্দ্রিয়শক্তি বুদ্ধিকে তার প্রয়োজনীয় উপাদানগুলি নিষ্ক্রিয়-ভাবে প্রদান করে না, নিজের কিছু যোগ করে দেয়। বাইরে থেকে আনা রহস্যময় দ্রব্যের (mysterious substance) উপর নিজের ছাপ অর্থাৎ নিজের আকারগুলিকে মুদ্রিত করে দেয় এবং তার অনুভবকে সম্ভব করে।

ইন্দ্রিয়ানুভবে—উপাদান ও আকার

সংবেদন ইন্দ্রিয়শক্তির আকার, দেশ ও কালের দ্বারা সুবিন্যস্ত হয়

ইন্দ্রিয়শক্তি বুদ্ধির প্রয়োজনীয় উপাদান আকারগুলিকে মুদ্রিত করে

দেশ ও কাল কাণ্টের মতে অভিজ্ঞতা থেকে প্রাপ্ত কোন প্রত্যয় (concept)

নয়। যেমন আমরা বিভিন্ন সংবেদনকে পরস্পরের সঙ্গে তুলনা করে বর্ণ এবং শব্দের নামকে জানি। দেশ ও কাল হল সহজাত আকার (innate forms) যেগুলি ইন্দ্রিয়শক্তি তার সংবেদনের উপর আরোপ করে বা মুদ্রিত করে দেয়। তারা মনের নিজের মধ্যেই নিহিত। তারা ইন্দ্রিয়শক্তি-নিরপেক্ষ স্বরূপতঃ বস্তুর বৈশিষ্ট্য নয়। দেশ হল বহিরিন্দ্রিয়ের সব বস্তুর আকার। অর্থাৎ কিনা আমাদের বাইরে জগতে যা কিছু অবভাসিত হয় তার আকার। কাল হল অন্তরিন্দ্রিয়ের আকার, যা আমরা সর্বপ্রথম আমাদের সব আন্তর মানসিক অবস্থার ক্ষেত্রে প্রত্যক্ষ করি এবং যে সব বাহ্য বস্তু প্রত্যক্ষ করি তার ক্ষেত্রেও আরোপ করি। যদিও দেশ ও কাল অনুভবের সহজাত আকার, তারা কার্তেজীয় অর্থে সহজাত বা অন্তর ধারণা (innate ideas) নয়। দেশ ও কাল সম্পর্কে আমাদের যে কোন ধারণা চিন্তনেরই ফলস্বরূপ, তারা সহজাত বা অন্তর ধারণা নয়।

দেশ ও কাল অভিজ্ঞতা থেকে প্রাপ্ত প্রত্যয় নয়

দেশ ও কাল কার্তেজীয় অন্তর ধারণা নয়

যখন একথা বলা হয় যে তারা মনে নিহিত থাকে তার অর্থ এই নয় যে সব অভিজ্ঞতার পূর্বে পরিপূর্ণ ধারণারূপে আমরা তাদের অধিকারী। তারা সহজাত এই অর্থে যে প্রয়োজনীয় অভিজ্ঞতার সময় মন তার নিজের মধ্য থেকেই মনের ক্ষমতা রূপে তাদের প্রকাশ করে।

দেশ ও কাল কি অর্থে সহজাত

৪। দেশ ও কাল যে অভিজ্ঞতা-পূর্ব, তার প্রমাণ (Proofs of the a priori character of Space and Time):

দেশ ও কাল যে ইন্দ্রিয়ের অভিজ্ঞতা-পূর্ব আকার, কাণ্ট প্রথমতঃ, প্রত্যক্ষভাবে তত্ত্ববিদ্যাগত ব্যাখ্যার (metaphysical exposition) এবং দ্বিতীয়তঃ, পরোক্ষভাবে অতীন্দ্রিয় ব্যাখ্যার (transcendental exposition) মারফৎ প্রমাণ করেছেন। তত্ত্ববিদ্যাগত ব্যাখ্যার স্বরূপ বর্ণনা করতে গিয়ে কাণ্ট বলেন, কোন ধারণার তত্ত্ববিদ্যাগত ব্যাখ্যা সেই ধারণাটিকে তার দ্বারাই বিশ্লেষণ করে এবং

দেশ ও কালের তত্ত্ববিদ্যাগত ও অতীন্দ্রিয় ব্যাখ্যা

বিশ্লেষণের মাধ্যমে দেখাতে চায় যে ধারণাটি অভিজ্ঞতা-পূর্ব (a priori)। অর্থাৎ দেশ ও কালের অভিজ্ঞতা-পূর্ব হবার বৈশিষ্ট্যটি দেশ ও কালের ধারণার মধ্যেই নিহিত। কোন ধারণার অতীন্দ্রিয় ব্যাখ্যা ধারণাটিকে একটি নিয়মরূপে প্রতিপন্ন করে যার আলোকে অন্যান্য সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের সম্ভাবনাকে ব্যাখ্যা করা যেতে পারে। এই ব্যাখ্যা দেখাতে চায় যে যদি দেশ ও কাল অভিজ্ঞতা-পূর্ব না হয় তাহলে কতকগুলি সংশয়াতীত সুনিশ্চিত বিজ্ঞান অসম্ভব হয়ে পড়ে। দেশ ও কাল অভিজ্ঞতা-পূর্ব হলেই গণিতের সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব বচন সম্ভব।

দেশ ও কাল-এর তত্ত্ববিদ্যাগত ও অতীন্দ্রিয় ব্যাখ্যার পরিচয়

(ক) দেশ যে অভিজ্ঞতা-পূর্ব তার প্রমাণ (Proofs of the a priori character of Space) :

(i) দেশ ধারণার তত্ত্ববিদ্যাগত ব্যাখ্যা (Metaphysical Exposition of the concept of Space) :

তত্ত্ববিদ্যাগত ব্যাখ্যার দুটি অংশ আছে। প্রথম অংশ প্রমাণ করতে চায় যে দেশ এবং কাল অভিজ্ঞতা থেকে উদ্ভূত নয় বরং অভিজ্ঞতা-পূর্ব। দ্বিতীয় অংশ প্রমাণ করতে চায় যে দেশ ও কাল ইন্দ্রিয়ানুভব (intuition), প্রত্যয় বা সামান্য ধারণা (concepts) নয়। কাজেই উভয় অংশ একত্রে প্রমাণ করতে চায় যে দেশ এবং কাল অভিজ্ঞতা-পূর্ব বা শুদ্ধ অনুভব।

তত্ত্ববিদ্যাগত ব্যাখ্যার দুটি অংশ

কাণ্ট দেশ এবং কালের আলোচনা পৃথকভাবে করেছেন এবং প্রথমে দেশের আলোচনা করেছেন। যুক্তিগুলি একে একে আলোচনা করা হচ্ছে।[1]

(১) দেশ বাহ্য অভিজ্ঞতা থেকে প্রাপ্ত, কোন অভিজ্ঞতাপ্রসূত সামান্য

1. তত্ত্ববিদ্যাগত ব্যাখ্যায় মূলতঃ পাঁচটি যুক্তি ছিল কিন্তু দ্বিতীয় সংস্করণে তৃতীয় যুক্তিটিকে বর্জন করা হয়েছে এবং তাকে অতীন্দ্রিয় ব্যাখ্যার সঙ্গে যুক্ত করা হয়েছে। কাজেই তত্ত্ববিদ্যাগত ব্যাখ্যায় মাত্র চারটি যুক্তি উপস্থাপিত হয়েছে।

ধারণা নয়।[1] কারণ কিছু সংবেদনকে যদি আমার বাইরে (external to myself), বা তাদের যদি পরস্পরের বাইরে বা পাশাপাশি জানতে হয় তাহলে স্পষ্টঃতই দেশকে পূর্ব থেকে স্বীকার করে নিতে হয়। বাহ্য অভিজ্ঞতার জন্য দেশের ধারণা সম্ভব হয় না; দেশের ধারণাই বাহ্য অভিজ্ঞতাকে সম্ভব করে তোলে। কাজেই দেশের ধারণা অভিজ্ঞতা থেকে উদ্ভূত নয়।[2]

দেশ অভিজ্ঞতাপ্রসূত সামান্য ধারণা নয়

(২) দেশ অভিজ্ঞতা-পূর্ব ধারণা কারণ দেশের ধারণা হল অনিবার্য ধারণা (necessary idea) এবং অনিবার্যতা হল 'অভিজ্ঞতা-পূর্ব' এই বৈশিষ্ট্যের একটি লক্ষণ (necessity is a mark of the a priori)। দেশের ধারণা যে অনিবার্য্য তার প্রমাণ হল যে যদিও আমরা দেশে সব রকম বস্তুর অনুপস্থিতির কথা কল্পনা করতে পারি, আমরা দেশের অনুপস্থিতির কথা কল্পনা করতে পারি না। অর্থাৎ আমরা বস্তু ছাড়াও দেশ সম্পর্কে অবহিত হতে পারি, কিন্তু দেশ ছাড়া আমরা বস্তু সম্পর্কে অবহিত হতে পারি না।

দেশের ধারণা অভিজ্ঞতা-পূর্ব, কেননা অনিবার্য

প্রথম যুক্তিটি নঞর্থকভাবে প্রকাশ করে যে দেশ অভিজ্ঞতা-প্রসূত নয়। দ্বিতীয় যুক্তিটি সদর্থকভাবে ব্যক্ত করে যে দেশ অভিজ্ঞতা-পূর্ব।

(৩) দেশ কোন যুক্তির দ্বারা লভ্য (discursive) ধারণা বা কোন সামান্য ধারণা নয়, বরং শুদ্ধ ইন্দ্রিয়ানুভব। কারণ প্রথমতঃ, আমরা একাধিক দেশের

---

1. "Space is not an empirical concept which has been derived from outer experience."

2. এই যুক্তিটির আসল বক্তব্য হল যে, বিশেষ বিশেষ দৈশিক এবং কালিক সম্বন্ধকে, যার মধ্য দিয়ে ইন্দ্রিয়ের বিষয়গুলি প্রদত্ত হয়, নিছক গুণগত পার্থক্যে রূপান্তরিত করা যায় না। দেশ ও কালকে এই বিশেষ বিশেষ সম্বন্ধের শর্তরূপে পূর্ব থেকে স্বীকার করে নিতে হয়।

"Kant's main argument is that the particular special and temporal relations in which sense (and consequently objects) are given cannot be reduced to mere qualitative differences, and that space and time are presupposed as conditions of such particular relations."

H. J. Paton: Kant's Metaphysics of Experiences. Vol I P. III.

ধারণা করতে পারি না, একটি মাত্র দেশের ধারণা করতে পারি। যদি আমরা একাধিক দেশের কথা বলি, তখন আমরা একটি মাত্র এবং একই দেশের (one and the same space) অংশকে বুঝে থাকি। কাজেই দেশ হল এক এবং স্বলক্ষণযুক্ত (individual), এবং সেহেতু ইন্দ্রিয়ানুভবের মাধ্যমেই জ্ঞেয়, সামান্য ধারণার মাধ্যমে নয়। দ্বিতীয়তঃ, এই বিভিন্ন দেশগুলিকে, যেগুলি এক সর্ব-ব্যাপক দেশের অংশ, আমরা প্রথমে জানি না এবং এগুলি আমাদের কাছে প্রথম প্রদত্ত হয় না। এই বিভিন্ন দেশকে একত্র করে আমরা এক সর্বব্যাপক দেশের ধারণা গঠন করি, বা- সর্ব-ব্যাপক দেশ এই বিভিন্ন দেশের সমষ্টি মাত্র, এরূপ চিন্তা করা যুক্তিযুক্ত নয়। বিপরীতপক্ষে, এই বিভিন্ন দেশ এক সর্ব-ব্যাপক দেশে (as in the one all-embracing space) আছে, এইভাবেই অবশ্য আমাদের চিন্তা করতে হবে। সর্ব-ব্যাপক দেশকে সীমিত করেই বিভিন্ন দেশকে জানা যায় এবং এই এক দেশকেই (one space) পূর্ব থেকে স্বীকার করে নিতে হয়। এবং এটিই প্রথম প্রদত্ত হয়। দেশ যদি সামান্য ধারণা হত, অংশগুলি সমগ্রের পূর্ববর্তী হত। কেবলমাত্র ইন্দ্রিয়ানুভবেই, সমগ্র, অংশের পূর্ববর্তী হতে পারে। সুতরাং দেশ হল ইন্দ্রিয়ানুভব, সামান্য ধারণা নয়।

দেশ শুদ্ধ ইন্দ্রিয়ানুভব

(৪) চতুর্থ যুক্তিটিও ঐ একই বিষয়কে প্রমাণ করতে চায় অর্থাৎ দেশ কোন সামান্য ধারণা নয়, বরং একটি ইন্দ্রিয়ানুভব। দেশের আয়তন বা বিস্তৃতি অনন্ত বলে ধারণা করা হয়। দেশ যদি হয় বিশেষ বিশেষ দেশের দৃষ্টান্ত থেকে সামগ্রীকরণের ফলে উদ্ভূত বা লব্ধ একটি সামান্য ধারণা তাহলে এর আয়তন সম্পর্কে কিছুই নিরূপণ করা সম্ভব হত না। দেশকে অনন্ত বলার পক্ষেও আরও অসুবিধা হত। দেশ যদি একটি সামান্য ধারণা হত, একে সব দৃষ্টান্তেই সমানভাবে উপস্থিত থাকতে হত, যেগুলি হত বিভিন্ন আয়তনের এবং কোন নির্দিষ্ট আয়তন, (অনন্ত আয়তনের কথা না বললেই চলে) বিভিন্ন আয়তনের বস্তুতে সমানভাবে উপস্থিত থাকতে পারে না।

দেশ হল ইন্দ্রিয়ানুভব

তাছাড়া একটি সামান্য ধারণার উৎপত্তির মূলে অনন্ত সংখ্যক দৃষ্টান্তের উপস্থিতির কথা ভাবা যায়, কিন্তু কোন সামান্য ধারণার মধ্যে অনন্ত সংখ্যক দৃষ্টান্ত থাকতে পারে না। বিশেষ বিশেষ অশ্ব, অশ্ব এই সামান্য ধারণার কখনও অংশ নয়, কিন্তু দেশের ক্ষেত্রে বিশেষ বিশেষ দেশ একই দেশের অংশ। কাজেই দেশ কোন সামান্য ধারণা নয়, দেশ হল ইন্দ্রিয়ানুভব।

বিশেষ বিশেষ দেশ একই দেশের অংশ

(ii) **দেশ ও ধারণার অতীন্দ্রিয় ব্যাখ্যা (Transcendental Exposition of the Concept of Space) :** তত্ত্ববিদ্যাগত ব্যাখ্যা যদি একথাই প্রমাণ করে থাকে যে দেশ হল অভিজ্ঞতা-পূর্ব ইন্দ্রিয়ানুভব, অতীন্দ্রিয় ব্যাখ্যা দেখাতে চায় যে দেশের এই বৈশিষ্ট্য স্বীকার করে নিলে অভিজ্ঞতা-পূর্ব সংশ্লেষণাত্মক জ্ঞান, যা আমরা জ্যামিতেতে দেখি, বোধগম্য হতে পারে। অর্থাৎ শুদ্ধ গণিত তখনই সম্ভব হবে যদি দেশকে অভিজ্ঞতা-পূর্ব বা শুদ্ধ ইন্দ্রিয়ানুভবরূপে স্বীকার করা হয়। জ্যামিতি হল এমন একটি বিজ্ঞান যা দেশের ধর্মগুলিকে সংশ্লেষণাত্মকভাবে অথচ পূর্বতঃসিদ্ধ-রূপে নিরূপণ করে। জ্যামিতির বচনগুলি যে সংশ্লেষণাত্মক আমরা ইতিপূর্বে আলোচনা করেছি। এই বিষয়ই প্রমাণ করে যে দেশ হল ইন্দ্রিয়ানুভব কেননা নিছক সামান্য ধারণা থেকে আমরা কখনও কোন সংশ্লেষণাত্মক জ্ঞানকে পেতে পারি না।

দেশ অভিজ্ঞতা-পূর্ব এটি স্বীকার না করলে জ্যামিতি অসম্ভব

তাছাড়া জ্যামিতিক বচনগুলি (geometrical propositions) এক এবং অনিবার্য বচন। একটি ত্রিভুজের তিনটি কোণ অভিজ্ঞতা-মূলক ঘটনা হিসেবেই যে দুটি সমকোণের সমান হয় তা নয়। আমরা জানি তারা হতে বাধ্য। অনিবার্যতা হল অভিজ্ঞতা-পূর্ব হওয়া রূপ বৈশিষ্ট্যের একটি লক্ষণ। কাজেই যে দেশের সঙ্গে জ্যামিতিক বচনের সম্পর্ক, তা অভিজ্ঞতা-পূর্ব হবেই। সুতরাং দেখা যাচ্ছে যে, দেশ অভিজ্ঞতা-পূর্ব ইন্দ্রিয়ানুভব—এই অনুমানের উপর

অনিবার্যতা অভিজ্ঞতা-পূর্ব হওয়ার বৈশিষ্ট্যের একটি লক্ষণ

ভিত্তি করেই জ্যামিতিক জ্ঞানের অভিজ্ঞতা-পূর্ব সংশ্লেষণাত্মক বৈশিষ্ট্যের ব্যাখ্যা দেওয়া যেতে পারে।

যেহেতু জ্যামিতি অভিজ্ঞতার বিষয়বস্তুর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য, আমরা বস্তুর অভিজ্ঞতা লাভের পূর্বেই তাদের বৈশিষ্ট্যগুলি নিরূপণ করতে পারি। কাজেই আমরা অভিজ্ঞতাকে বাস্তবে ঘটার পূর্বেই প্রত্যাশা করে নিতে পারি। এই বিষয়টি বোধগম্য হতে পারে যদি আমরা অনুমান করে নিই যে দেশ আমাদের ইন্দ্রিয়শক্তির আকার, অর্থাৎ বাহ্য অভিজ্ঞতার বস্তুনিরপেক্ষ (subjective form) আকার। মনের দিক থেকে আমরা এমনভাবে গঠিত হয়েছি যে, যাকে বাহ্য অভিজ্ঞতার বস্তু হতে হবে তাকে দৈশিকরূপে ধারণা করতে হবে।

দেশ আমাদের ইন্দ্রিয়-শক্তির আকার

(খ) কালের তত্ত্ববিদ্যাগত ব্যাখ্যা (Metaphysical Exposition of the concept of Time):

(i) **কাল যে অভিজ্ঞতা-পূর্ব তার প্রমাণ** (Proofs of the a priori character of Time)

(১) কাল অভিজ্ঞতা থেকে প্রাপ্ত কোন সামান্য ধারণা নয়। বস্তুর সমকালীনতা এবং পারম্পর্যের অভিজ্ঞতা থেকে কালের ধারণা উদ্ভূত হয়। এই জাতীয় অভিজ্ঞতার জন্য কালের ধারণাকে পূর্ব থেকে স্বীকার করে নিতে হয়। কালের ধারণা মনে না থাকলে আমরা ঘটনাকে পূর্বাপর এবং সমকালীন বলে জানতে পারি না। কাজেই কালের ধারণা ঘটনার সমকালীনতা এবং পারম্পর্যের ধারণার অগ্রগামী। সুতরাং কাল হল অভিজ্ঞতা-পূর্ব।

কাল অভিজ্ঞতাপ্রাপ্ত সমান্য ধারণা নয়

(২) কালে কোন অবভাসের উপস্থিতি নেই এমন কালের অর্থাৎ, সবরকম ঘটনা-বর্জিত শূন্যগর্ভ কালের কথা, আমরা চিন্তা করতে পারি। কিন্তু যে কাল অবভাসের বা ঘটনার সম্ভাবনার সার্বিক শর্ত, তার অনুপস্থিতির কথা আমরা কল্পনা করতে পারি না। কাণ্ট যা বলতে চাইছেন তা হল এই যে, কালকে পূর্ব থেকে স্বীকার করে না

কালকে পূর্ব থেকে স্বীকার করে নিলেই অবভাসকে চিন্তা করা যায়

নিলে অবভাসের সম্ভাবনার (possibility of appearance) কথা চিন্তা করতে পারি না।

(৩) কাল কোন যুক্তির দ্বারা লভ্য সাধারণ প্রত্যয় নয়, কাল হল ইন্দ্রিয়ানুভব। একটি মাত্র কালের অস্তিত্ব আছে। সময় সময় যে আমরা একাধিক কালের কথা বলি, তারা হল এক এবং অভিন্ন কালেরই অংশ। স্বাতন্ত্র্যবিশিষ্ট বা স্বলক্ষণযুক্ত একটিমাত্র বস্তুকে জানার যথাযোগ্য উপায় হল ইন্দ্রিয়ানুভব, সাধারণ ধারণা নয়। তাছাড়া বিভিন্ন কাল যে সমকালীন হতে পারে না—এই বচনটি সংশ্লেষণাত্মক এবং সেহেতু কোন প্রত্যয় বা সামান্য ধারণা থেকে তাকে পাওয়া যায় না। এটি কালের ইন্দ্রিয়ানুভব এবং ধারণার মধ্যে অপরোক্ষভাবে নিহিত।

কাল প্রত্যয় নয়, ইন্দ্রিয়ানুভব

(৪) কালের অংশগুলিকে এক অনন্ত কালের সীমারূপেই ধারণা করা যেতে পারে। কাজেই সমগ্র এক্ষেত্রে অংশের পূর্ববর্তী। কান্টের মতে সামান্য ধারণা গঠনের সময় অংশ সমগ্রের পূর্ববর্তী, ইন্দ্রিয়ানুভবের ক্ষেত্রে সমগ্রই অংশের পূর্ববর্তী। সুতরাং কাল হল ইন্দ্রিয়ানুভব।

কালের অংশগুলি এক অনন্তকালের অংশ

(ii) **কালের অতীন্দ্রিয় ব্যাখ্যা (Transcendental Exposition of the concept of Time) :**

অতীন্দ্রিয় ব্যাখ্যার উদ্দেশ্য হল প্রমাণ করা যে তত্ত্ববিদ্যাগত ব্যাখ্যায় কালের সম্পর্কে যে অভিমত ব্যক্ত করা হয়েছে তাকে স্বীকার করে নিলেই কোন কোন সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান বোধগম্য হতে পারে। কাল একমাত্রাবিশিষ্ট এবং বিভিন্ন কাল সমকালীন নয়, পূর্বাপর। আমরা এই সব বচনকে স্বতঃসিদ্ধ মনে করি এবং তাদের অনিবার্যভাবে সুনিশ্চিত বলে গণ্য করি। তাছাড়া এরা হল সংশ্লেষণাত্মক। যেহেতু তারা সংশ্লেষণাত্মক তারা অবশ্যই ইন্দ্রিয়ানুভব নির্ভর হবে এবং সামান্য ধারণা থেকে উদ্ভূত হতে পারে না। যেহেতু তারা অনিবার্য, সেহেতু তারা অভিজ্ঞতা থেকে উদ্ভূত হতে পারে না। সুতরাং তারা অবশ্যই অভিজ্ঞতা-পূর্ব ইন্দ্রিয়ানুভবের উপর প্রতিষ্ঠিত হবে।

কাল অভিজ্ঞতা-পূর্ব হলেই কোন কোন সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান বোধগম্য হয়

যেহেতু কালের তত্ত্ববিদ্যাগত ব্যাখ্যা প্রমাণ করেছে যে কাল হল অভিজ্ঞতা-পূর্ব ইন্দ্রিয়ানুভব, আমরা বুঝতে পারি এই সব স্বতঃসিদ্ধ সত্যতে যে সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান নিহিত তারা কিভাবে সম্ভব হতে পারে।

কালের অভিজ্ঞতা-পূর্ব ইন্দ্রিয়ানুভব হওয়ার বৈশিষ্ট্যই বলবিদ্যার জ্ঞানের ব্যাখ্যা দিতে পারে

কাণ্টের মতে পরিবর্তন এবং গতি পরস্পর বিরুদ্ধ ধারণা এবং কেবলমাত্র সামান্য ধারণার সাহায্যে তারা বোধগম্য হবে না। একের পর এক অর্থাৎ কালে ঘটার জন্যই একই বস্তুর বা গুণের উপস্থিতি এবং অনুপস্থিতি যে পরস্পরের বিরুদ্ধতা করে না, কালের ইন্দ্রিয়ানুভবই এই সব ধারণাকে বোধগম্য করে। তত্ত্ববিদ্যাগত ব্যাখ্যায় অভিজ্ঞতা-পূর্ব ইন্দ্রিয়ানুভবরূপে কালকে ব্যাখ্যা করা হয়েছে এবং এই ব্যাখ্যাই বলবিদ্যার (Mechanics) সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের ব্যাখ্যা দিতে পারে।

৫। দেশ ও কাল কি অবাস্তব? (Are Space and Time unreal?)

দেশ ও কাল প্রত্যক্ষের অনিবার্য শর্ত

কাণ্টের অভিমতানুযায়ী দেশ ও কালের প্রতীতি ইন্দ্রিয়ানুভবের অনিবার্য শর্ত। কিন্তু তারা অনুভব-কর্তার দিক থেকেই শর্ত (conditions on the side of the subject), অন্য দিক থেকে নয়।

দেশ ও কাল ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতার দিক থেকে বাস্তব কিন্তু ইন্দ্রিয়াতীতের দিক থেকে বাস্তব নয়

তাহলে একটি প্রশ্ন জাগে, দেশ ও কালকে কি কাণ্ট অবাস্তব (unreal) মনে করেন? এ সম্পর্কে কাণ্টের বক্তব্য হল দেশ ও কাল ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতার দিক থেকে বাস্তব কিন্তু ইন্দ্রিয়াতীতের দিক থেকে জ্ঞানগত বা আত্মিক (space and time are empirically real but transcendentally ideal[1]) অর্থাৎ কিনা ইন্দ্রিয়াতীতের দিক থেকে দেশ ও কাল বাস্তব নয়। কাণ্টের বক্তব্য ভাল করে বুঝে নেওয়া যাক।

1. 'Kant affirms, therefore, that space and time have empirical reality, that is they hold for all possible human experience, and in this sense are real. Likewise space and time have transcendental ideality, by which he means that they are only ideal and subjective and do not apply to things-in-themselves." *J. S. Wright*: A History of Modern Philosophy, P. 268.

কাণ্ট ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতার জগৎ এবং অতীন্দ্রিয় জগৎ, অভিজ্ঞতায় প্রদত্ত বাহ্য বস্তু অর্থাৎ অবভাস এবং স্বরূপতঃ বস্তু—এই উভয়ের মধ্যে পার্থক্য করেছেন। দেশ ও কাল সম্পর্কে কাণ্টের সিদ্ধান্ত হল দেশ ও কাল আবভাসিক জগতের উপর প্রযুক্ত হতে পারে, অতীন্দ্রিয় জগতের উপর প্রযুক্ত হতে পারে না। কাণ্টের মতে ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতার দিক থেকে দেশ ও কাল বাস্তব (empirically real)। সব ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে দেশ ও কালের বস্তুগত সত্যতা আছে, কিন্তু ইন্দ্রিয়াতীতের দিক থেকে বাস্তব নয় (transcendentally ideal)। অর্থাৎ যদি আমরা দেশ ও কালকে ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতার শর্তরূপে গণ্য না করি তাহলে তাদের আর কোন বাস্তবতা থাকে না। সে ক্ষেত্রে দেশ ও কাল কিছুই নয়। দেশ ও কাল জ্ঞানের বিষয়বস্তুর অন্তর্ভুক্ত, স্বরূপতঃ বস্তুর (thing-in-itself)-র অন্তর্ভুক্ত নয়।

দেশ ও কাল আবভাসিক জগতের উপর প্রযুক্ত হতে পারে

যদি ইন্দ্রিয়ানুভব কেবলমাত্র ইন্দ্রিয়ের মাধ্যমেই সম্ভব হয় এবং যেহেতু দেশ ও কাল ইন্দ্রিয়ের ব্যক্তিসাপেক্ষ আকার (subjective forms) সেহেতু সিদ্ধান্ত করতে হয় যে আমাদের সব ইন্দ্রিয়ানুভবেই কিছুটা ব্যক্তি-সাপেক্ষ উপাদান মিশে থাকে। আমরা বস্তুকে স্বরূপতঃ বস্তুরূপে প্রত্যক্ষ করতে পারি না, কেবলমাত্র দেশ ও কালের মধ্য দিয়ে বস্তু যেভাবে প্রতীয়মান হয় তাকেই প্রত্যক্ষ করতে পারি। ইন্দ্রিয়শক্তি যদি বস্তুকে দেশ ও কালের মধ্য দিয়েই আমাদের দেখায় তাহলে ইন্দ্রিয়শক্তি স্বরূপতঃ বস্তুকে আমাদের দেখায় না; ইন্দ্রিয়শক্তির দুটি আকার, দেশ ও কালের মধ্য দিয়ে যেভাবে প্রকাশিত হয়, সেভাবে দেখায়[1]। বহিরিন্দ্রিয়ের আকার দেশের মধ্য দিয়ে বস্তু আমাদের কাছে প্রদত্ত হয় এবং অন্তরিন্দ্রিয়ের আকার কালের মধ্য দিয়ে আমাদের মনের অবস্থাগুলি

সব ইন্দ্রিয়ানুভবেই কিছুটা ব্যক্তিসাপেক্ষ উপাদান মিশে থাকে

কাল বাহ্য ও আন্তর সব অনুভবের আকারগত শর্ত

---

1. একটা উপমা ব্যবহার করে বলা যেতে পারে—দেশ ও কাল হল দুটি চশমা, যার মধ্য দিয়েই চক্ষু বস্তুকে প্রত্যক্ষ করে। এই চশমাকে সরিয়ে দেওয়া যায় না। তাদের মধ্য দিয়েই কেবলমাত্র বস্তুকে প্রত্যক্ষ করা যায়। কাজেই স্বরূপতঃ বস্তু কখনও প্রত্যক্ষিত হতে পারে না।

আমাদের কাছে প্রদত্ত হয়। কিন্তু সব প্রতীতিই (representation), বাহ্যবস্তু তার বিষয়বস্তু হোক বা না হোক, আমাদের আন্তর (inner) অবস্থার অন্তর্ভুক্ত। কাল হল আন্তর ও বাহ্য সব রকম অনুভবের আকারগত শর্ত (formal condition)।

দেশ ও কালে স্বরূপতঃ বস্তুর অনুভব হয় না

কাজেই দেশ ও কাল অভিজ্ঞতা-পূর্ব, এটি যেমন সদর্থকভাবে প্রমাণ করে যে গণিত ও পদার্থবিদ্যা সম্ভব, তেমনি নঞর্থকভাবে দেখায় যে দেশ ও কালে যাই আমরা অনুভব করি না কেন, তা স্বরূপতঃ বস্তু নয়।

দেশ ও কালের লৌকিক সত্তা আছে

অবভাস অর্থাৎ লৌকিক ইন্দ্রিয়ানুভবে প্রদত্ত বস্তু যখন আমাদের কাছে উপস্থিত হয় তখনই তারা কালিক (temporalized) এবং যে সব অবভাসকে আমাদের বহিঃস্থ বলে প্রতীতি হয় তখনই তারা দৈশিক (spatialized)। কাজেই লৌকিক বা অভিজ্ঞতামূলক সত্তা (empirical reality) দৈশিক-কালিক। এর থেকে সিদ্ধান্ত করা যেতে পারে যে দেশ ও কালের লৌকিক সত্তা আছে। অর্থাৎ ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার দিক থেকে তারা বাস্তব। তারা ভ্রান্তপ্রত্যক্ষ নয়। কাজেই দেশ ও কাল কি বাস্তব, এই প্রশ্ন, লৌকিক সত্তা কি দেশকাল সম্বন্ধের দ্বারা বিশেষিত, এই প্রশ্নেরই নামান্তর। এক্ষেত্রে আমাদের উত্তর দিতে হবে দৈশিক ও কালিক সম্বন্ধ লৌকিক সত্তার বৈশিষ্ট্য। আমাদের শুধুমাত্র অবভাসেরই অভিজ্ঞতা হয়। অনির্দিষ্ট ও আকারহীন সংবেদনের উপাদানের উপর যখন ইন্দ্রিয়শক্তির শুদ্ধ আকার প্রয়োগ ক'রে তাকে সুবিন্যস্ত বা শৃঙ্খলিত করা হয় তখনই তারা অভিজ্ঞতার সম্ভাব্য বস্তুতে রূপান্তরিত হয়, যাকে অবভাস নামে অভিহিত করা হয়। যে বস্তু দেশে নেই তা বহিরিন্দ্রিয়ের

লৌকিক সত্তাকে অনিবার্যভাবে দৈশিক এবং কালিক সম্বন্ধযুক্ত হতেই হবে

কাছে প্রদত্ত হতে পারে না এবং যে বস্তু কালে নেই তা কি বহিরিন্দ্রিয়ের বা কি অন্তরিন্দ্রিয়ের কাছে প্রদত্ত হতে পারে না। কাজেই লৌকিক সত্তাকে অনিবার্যভাবেই দৈশিক এবং কালিক সম্বন্ধযুক্ত হতেই হবে। অবভাস মনে হচ্ছে যেন দেশে রয়েছে একথা বলা যুক্তিযুক্ত নয়। তারা প্রকৃতই দেশে

ও কালে অবস্থিত। কেউ হয়ত এমন অভিযোগ উত্থাপন করতে পারে যে দেশ ও কাল যেহেতু ইন্দ্রিয়শক্তির ব্যক্তিসাপেক্ষ আকার, কাজেই তাদের বাস্তব না বলে জ্ঞানগত বা আত্মিক (ideal) বলাই যুক্তিযুক্ত। কিন্তু কাণ্ট যা বলতে চান তা হল দেশ ও কালের আকার বস্তুর উপর প্রযুক্ত না হলে লৌকিক সত্তার অস্তিত্ব সম্ভব নয়।

দেশ ও কাল ইন্দ্রিয়ানুভবের আকার

কোন পরিবর্তনশীল বস্তু বা ক্রিয়ার স্থায়ী বৈশিষ্ট্যকে আকার (form)[1] রূপে অভিহিত করা হয়। যেহেতু দেশ ও কাল ইন্দ্রিয়ানুভবের স্থায়ী বৈশিষ্ট্য, কাণ্ট তাদের ইন্দ্রিয়ের বা ইন্দ্রিয়শক্তির আকার (form of sense or sensibility)-রূপে অভিহিত করেছেন।

যেহেতু দেশ ও কাল মানুষের ইন্দ্রিয়শক্তির অভিজ্ঞতা-পূর্ব আকার, তাদের প্রয়োগক্ষেত্র সীমাবদ্ধ। বস্তু আমাদের কাছে যেভাবে প্রতিভাত হয় তার ক্ষেত্রেই তারা প্রযুক্ত হতে পারে। স্বরূপতঃ বস্তু আমাদের কাছে যেভাবে প্রতিভাত হয়, তাকে বাদ দিয়ে স্বরূপতঃ বস্তুর ক্ষেত্রে এদের প্রয়োগ সম্ভব নয়।

সব সত্তাই কালিক নয়

কেননা তারা অবভাসের সম্ভাবনার প্রয়োজনীয় শর্ত মাত্র। কাজেই সব **অবভাস** কালিক একথা বলা সঠিক হলেও সব **সত্তাই** কালিক একথা বলা ভুল হবে। এমন কোন সত্তা যদি থাকে যা আমাদের ইন্দ্রিয়ের উপর ক্রিয়া করতে পারে না বা যা লৌকিক সত্তার অন্তর্ভুক্ত নয়, সে সত্তা দেশে কালে কখনও থাকতে পারে না। অর্থাৎ কিনা তার দৈশিক কালিক সম্বন্ধ থাকতে পারে না। যেহেতু এই ধরণের সত্তা লৌকিক সত্তার অতীত বা ঊর্ধ্ব সেই সত্তা সমগ্র দৈশিক কালিক বিন্যাসেরও অতীত। তাছাড়া যে সব সত্তা আমাদের ইন্দ্রিয়ের উপর ক্রিয়া করে, তারা যদি স্বরূপতঃ বস্তু হয় বা তারা অভিজ্ঞতার বস্তু না হয়, তারা দেশে কালে অবস্থিত নয়।

---

1. "The permanent features of a changing thing or activity are often called its form."—*S. Körner :* Kant, P. 37.

কাণ্ট অবশ্য এর দ্বারা একথা প্রমাণ করতে চাইছেন না যে ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য জগৎ নিছক অলীক কিছু। তিনি প্রকৃত যা বলতে চান তা হল দৈশিক এবং কালিক সম্বন্ধ সব সম্ভাব্য অভিজ্ঞতার বিষয়বস্তু সম্পর্কে যথার্থ কিন্তু কেবলমাত্র তাতেই সীমাবদ্ধ। ইন্দ্রিয়ের কাছে যে বিষয় প্রদত্ত হবে তার উপর তারা প্রযুক্ত হবে, কিন্তু স্বরূপতঃ বস্তুর ক্ষেত্রে তাদের প্রয়োগ করা চলবে না।

দেশ স্বরূপতঃ বস্তুর বৈশিষ্ট্য নয়

দেশ স্বরূপতঃ বস্তুর কোন বৈশিষ্ট্য বা সম্বন্ধ (property or relation) নয়। তাই যদি হত তাহলে আমরা দেশকে কেবলমাত্র অভিজ্ঞতার মাধ্যমেই জানতে পারতুম এবং দেশের কোন অভিজ্ঞতা-পূর্ব ইন্দ্রিয়ানুভব সম্ভব হত না। দেশ বহিরিন্দ্রিয়ের কাছে প্রদত্ত সব অবভাসের আকার ছাড়া (form of all appearances of outer sense) আর অন্য কোন কিছু নয়। দেশ হল ইন্দ্রিয়শক্তির ব্যক্তিসাপেক্ষ শর্ত (subjective condition)। বস্তু যখন আমাদের উপর ক্রিয়া করে সংবেদন সৃষ্টি করে তখন সেই সংবেদনের মাধ্যমেই কেবলমাত্র আমাদের ইন্দ্রিয়ানুভব হয় এবং দেশে অবস্থিত এই ধারণা না করে আমরা বহিরিন্দ্রিয়ের কাছে যে বস্তু প্রদত্ত হয় তাকে জানতে পারি না। দেশ স্বরূপতঃ বস্তুর কোন বাস্তব বৈশিষ্ট্য (actual character) নয়। আমাদের ইন্দ্রিয়ের কাছে অনুভবের বিষয়বস্তু হিসেবে স্বরূপতঃ বস্তু যেভাবে অবভাসিত হয় দেশ হল তার আকার। স্বরূপতঃ বস্তুকে যদি আমাদের কাছে প্রতীয়মান হতে হয় তবে অবশ্য দেশে প্রতীয়মান হতে হবে। স্বরূপতঃ বস্তুর অবভাসের আকার যেহেতু ব্যক্তি-সত্তার গঠনের মধ্যেই পুরোপুরি নিহিত, বাস্তব বস্তুর প্রত্যক্ষণের পূর্বে পূর্বতঃ সিদ্ধরূপে এই আকারকে জানা যেতে পারে। কাজেই দেশ বলে এমনিতে কিছু নেই, শুধুমাত্র দেশের প্রতীতি (representation) আছে। কিন্তু তার অর্থ এই নয় যে দেশ হল অলীক বা দেশ অভিজ্ঞতার বস্তু সম্পর্কে সত্য নয়।

দেশ বলে এমনিতে কিছু নেই

যদিও দেশ ব্যক্তিসাপেক্ষ শর্ত, এটি এমন একটি শর্ত, প্রতিটি মানুষের

ইন্দ্রিয়ানুভবকে যার অধীন হতেই হবে। এটি ব্যক্তিবিশেষের বৈশিষ্ট্য নয়, আমাদের বাহ্য অভিজ্ঞতার সব বস্তু সম্পর্কে দেশ সত্য। বাহ্য অভিজ্ঞতায় এমন কোন বস্তু নেই যা দেশে অবস্থিত নয়। এর অর্থ হল অভিজ্ঞতার বস্তু সম্পর্কে দেশ বাস্তব (empirically real) কিন্তু জ্ঞানবিদ্যার দিক থেকে বলা যেতে পারে যে আমাদের চেতনার সঙ্গে সব সম্পর্ক বহির্ভূত হয়ে স্বরূপতঃ বস্তু হিসেবে এর কোন অস্তিত্ব নেই। এর কেবল আত্মিক বা জ্ঞানগত (ideal) অস্তিত্ব আছে। অর্থাৎ আমাদের চেতনার আকাররূপেই কেবলমাত্র এর অস্তিত্ব আছে (it exists merely as a form of our consciousness)।

দেশ ব্যক্তি বিশেষের বৈশিষ্ট্য নয়

দেশের জ্ঞানগত অস্তিত্ব আছে

রূপ, রস, গন্ধ প্রভৃতি ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য গুণের সঙ্গে তুলনা করে দেশের জ্ঞানগত হওয়ার বৈশিষ্ট্য (ideality of space)-কে বোঝার চেষ্টা করা যথোচিত নয়। ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য গুণগুলি স্বরূপতঃ বস্তুর বৈশিষ্ট্য নয়, তারা বস্তুগত ধর্ম নয়। তারা আমাদের ইন্দ্রিয় বা ইন্দ্রিয় গঠনের উপর নির্ভর এবং ব্যক্তিভেদে পৃথক হতে পারে। একজন যে বস্তুকে সাদা দেখে, অপর ব্যক্তি তাকে হয়ত পীতবর্ণের দেখতে পারে। কিন্তু দেশ ব্যক্তির জ্ঞানশক্তির উপর নির্ভর হওয়াতে এবং জ্ঞানশক্তি সকলের মধ্যে একই রূপ থাকাতে সকলের দেশবোধ একই প্রকার। ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য গুণগুলি শুধুমাত্র ইন্দ্রিয়গত সংবেদনের মাধ্যমে জ্ঞেয় এবং তাদের অভিজ্ঞতা-পূর্ব ইন্দ্রিয়ানুভব সম্ভব নয়। কিন্তু দেশের অভিজ্ঞতা-পূর্ব ইন্দ্রিয়ানুভব সম্ভব।

গুণের সঙ্গে তুলনা করে দেশের জ্ঞানগত অস্তিত্ব বোঝা যায় না।

অনুরূপভাবে বলা যেতে পারে যে কাল কোন স্ব-নির্ভর সত্তা নয় বা বস্তুর বস্তুগত ধর্ম নয়। কাল যদি স্ব-নির্ভর সত্তা হত তাহলে বাস্তব বস্তু না হয়েও বাস্তব হত। তার মানে অর্থহীন কিছু। কাল যদি স্বরূপতঃ বস্তুর বৈশিষ্ট্য হত তাহলে বস্তুর অভিজ্ঞতার পূর্বেই তাকে আমরা জানতে পারতুম। কাজেই কাল হল ব্যক্তিসাপেক্ষ শর্ত যার অধীনেই কেবলমাত্র আমাদের ইন্দ্রিয়ানুভব সম্ভবপর হয়।

কাল স্ব-নির্ভর সত্তা নয়

কাল হল অন্তরিন্দ্রিয়ের আকার (form of inner sense)। কাল নির্দেশ করে কি উপায়ে আমাদের অভ্যন্তরীণ অভিজ্ঞতাগুলি শৃঙ্খলিত হয় অর্থাৎ পূর্বাপর ঘটে। কাল বাহ্য অবভাসের কোন বৈশিষ্ট্য—যেমন আকার, অবস্থান নির্দেশ করে না। আমরা কালকে অনন্তের দিকে প্রসারিত একটি রেখার দ্বারা নির্দেশ করি, যেটি কালের মত একমাত্রাবিশিষ্ট। তবে রেখার সঙ্গে কালের পার্থক্য হল, রেখার বিভিন্ন অংশ সমকালীন, কিন্তু কালের অংশগুলি কখনও সমকালীন নয়। বাহ্য ইন্দ্রিয়ানুভবে কালকে যে রেখার মত ধারণা করা যায়, কাণ্ট মনে করেন, কাল যে ইন্দ্রিয়ানুভব, এটি তার আর একটি প্রমাণ।

দেশের মতনই অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে কাল বাস্তব, কিন্তু ইন্দ্রিয়াতীতের ক্ষেত্রে কাল অবাস্তব। অর্থাৎ কিনা অবভাসের ক্ষেত্রেই কালকে প্রয়োগ করা যেতে পারে, স্বরূপতঃ বস্তুর ক্ষেত্রে কালকে প্রয়োগ করা যায় না (empirically real but transcendentally ideal)। সব অবভাসের আকারগত শর্ত হল কাল, সেই অবভাস বহির্জগতের হোক বা মনোজগতের হোক। সেই দিক থেকে কাল হল বস্তুগত (objective)। আমাদের জ্ঞানের বৃত্তিকে বাদ দিয়ে স্বরূপতঃ বস্তুর বাস্তব বৈশিষ্ট্য হিসেবে কালের কোন সত্তা নেই। তখন এটি নিতান্তই জ্ঞানগত অর্থাৎ আমাদের জ্ঞানের বৃত্তির অন্তর্ভুক্ত, স্বরূপতঃ বস্তুর অন্তর্ভুক্ত নয়।

অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে কাল বাস্তব, ইন্দ্রিয়াতীতের ক্ষেত্রে নয়

কাল স্বরূপতঃ বস্তুর সত্তা নয়

কাজেই দেশ ও কাল বস্তুগত ও মনোগত উভয়ই। তারা বস্তুগত যেহেতু অভিজ্ঞতার সব বস্তু সম্পর্কেই তারা সত্য, কোন ব্যক্তি বিশেষের বৈশিষ্ট্য নয়। আবার দেশ ও কাল মনোগত এই অর্থে যে তারা স্বরূপতঃ বস্তুর বৈশিষ্ট্য নয়, আমাদের জ্ঞানের শর্তের কেবলমাত্র একটি অংশ।

কালের 'মনোগত' হবার বৈশিষ্ট্যটিকে ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য গুণের সঙ্গে গুলিয়ে ফেললে চলবে না। ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য গুণগুলি মনোগত এবং অভিজ্ঞতার বস্তু থেকে যখন এই গুণগুলিকে পৃথক করা হয় যাতে এই গুণগুলি নিহিত থাকে,

পৃথক করার পরও অভিজ্ঞতার বস্তুগুলি অস্তিত্বশীল থাকে। কিন্তু কালকে পৃথক করে নিলে অভিজ্ঞতার বস্তুর আর কিছুই থাকে না।

কাজেই কাণ্টের সূত্র হল দেশ ও কাল ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতার দিক থেকে বাস্তব, কিন্তু ইন্দ্রিয়াতীতের দিক থেকে আত্মিক বা জ্ঞানগত। তারা ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতার দিক থেকে বাস্তব এই অর্থে যে যা অভিজ্ঞতায় প্রদত্ত হয় তা দেশে (যদি তা বহিরিন্দ্রিয়ের কাছে প্রদত্ত হয়) এবং কালে প্রদত্ত হয়। কাজেই দেশ ও কাল ভ্রান্ত প্রত্যক্ষ নয়। দেশ ও কাল ইন্দ্রিয়াতীতের দিক থেকে জ্ঞানগত এই অর্থে যে অবভাসের পরিসরই শুধুমাত্র তাদের যাথার্থ্যের পরিসর এবং স্বরূপতঃ বস্তু যেভাবে আমাদের কাছে প্রতিভাত হয়, তাকে বাদ দিলে শুধুমাত্র স্বরূপতঃ বস্তুর ক্ষেত্রে তারা প্রযুক্ত হতে পারে না। যেহেতু ইন্দ্রিয়াতীতের দিক থেকে তারা জ্ঞানগত বা আত্মিক, লৌকিক সত্তার দৈশিক-কালিক হতে কোন বাধা নেই। সেকারণে কাণ্ট বলেন যে, তাঁর মতবাদকে দার্শনিক বার্কলির ভাববাদের অন্তর্ভুক্ত করা সমীচীন হবে না। বার্কলির মতবাদ অনুসারে অস্তিত্ব প্রত্যক্ষ-নির্ভর। (to exist is to perceive)। কিন্তু কাণ্ট স্বরূপতঃ বস্তুর অস্তিত্ব স্বীকার করেছেন, যাকে প্রত্যক্ষ করা যায় না।

অবভাসের পরিসরই দেশ ও কালের যাথার্থ্যের পরিসর

কাণ্টের মতবাদ বার্কলির ভাববাদের থেকে স্বতন্ত্র

৬। নিউটন ও লাইবনিজের অভিমতের সঙ্গে কাণ্টের পার্থক্য (Kantian view distinguished from the Newtonian view and Leibnitzian view) :

দেশ এবং কালের স্বরূপ সম্পর্কে কাণ্ট তিনটি সম্ভাবনার কথা বলেছেন। দেশ এবং কাল (১) বাস্তব বস্তু (real things), অর্থাৎ স্বরূপতঃ বস্তু, (২) বাস্তব-বস্তুর সম্বন্ধ বা বৈশিষ্ট্য (determinations or relations of real things) এবং (৩) আমাদের ইন্দ্রিয়শক্তির আকার (forms of our sensibility)।

নিউটনের অভিমতানুযায়ী দেশ ও কাল হল দুটি অসীম অনন্ত স্ব-নির্ভর

সত্তা। কাণ্ট বলেন, নিউটনের অভিমত আমাদের দুটি অসীম অনন্ত স্ব-নির্ভর অ-বস্তুতে বিশ্বাস করতে বলে, যারা নিজেরা অবাস্তব হয়েও, যা কিছু বাস্তব, তাকে নিজেদের মধ্যে গ্রহণ করার জন্য রয়েছে। এই অভিমতের একটা গুণ বা সুবিধা আছে যে এই অভিমত অনুসারে গণিত সম্ভব। যেহেতু দেশ সামান্য, জ্যামিতিক প্রতিজ্ঞাগুলি (geometrical propositions) সব বস্তুর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হবে।

নিউটনের অভিমত

লাইবনিজের মতে দেশ ও কাল হল বাস্তব বস্তুর অসংবদ্ধ অভিজ্ঞতা থেকে পৃথগীকরণের ফলে প্রাপ্ত অভিজ্ঞতামূলক প্রত্যয় বা সামান্য ধারণা। এই অভিমতের ত্রুটি হল এই যে, এই মতানুসারে গণিতের অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান অসম্ভব হয়ে পড়বে। কারণ এই মত অনুসারে দেশ হল কেবলমাত্র অভিজ্ঞতামূলক প্রত্যয়। কিন্তু এই অভিমতের সুবিধা হল এই যে, আমাদের বুদ্ধি অতীন্দ্রিয় বিষয়ের বিচার করতে পারবে, দেশের দ্বারা সেই বিচার ব্যাহত হবে না, যেহেতু দেশ কেবলমাত্র ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার শর্ত। নিউটনের অভিমতের এই সুবিধা নেই। কেননা নিউটনের মতানুসারে দেশ হল অসীম এবং সার্বিক এবং দেশের অধীন নয় এমন অতীন্দ্রিয় বিষয়ের, যেমন ঈশ্বরের জ্ঞানের, কোন অবকাশ তাতে থাকবে না। এর অর্থ হল যেহেতু দেশ অসীম ও সার্বিক, সব কিছুই দেশের অধীন।

লাইবনিজের অভিমত

কাণ্ট মনে করেন যে দেশ ও কাল সম্পর্কে তাঁর অভিমত উপরিউক্ত দুই অভিমতের ত্রুটিগুলিকে বর্জন করেছে, এবং তাদের গুণ বা সুবিধাগুলিকে এই অভিমতে একত্র যুক্ত করেছে। দেশ ও কাল সম্পর্কে কাণ্টের অভিমত সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানকে সম্ভব করে। কিন্তু এই অভিমত সকল ধরণের জ্ঞানকে দেশ ও কালের শর্তাধীন করে না, কারণ তারা কেবলমাত্র ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতার শর্ত। ইন্দ্রিয়াতীত জ্ঞানের উপর তাদের কোন প্রভাব নেই।

কাণ্টের অভিমত

৭। অতীন্দ্রিয় অনুভূতি বিজ্ঞান সম্পর্কে সাধারণ মন্তব্য (General Observations on Transcendental Aesthetic) :

অতীন্দ্রিয় অনুভূতি বিজ্ঞানে কাণ্ট যা বলতে চেয়েছেন তা হল দেশ ও কাল শুধুমাত্র আমাদের ইন্দ্রিয়শক্তির আকার এবং ইন্দ্রিয়ানুভবের বৃত্তি-নিরপেক্ষ কোন স্ব-নির্ভর সত্তা তাদের নেই। দেশ ও কালের মধ্য দিয়ে যা কিছু জানি না কেন তা হল অবভাস (appearance)। অবভাসের স্ব-নির্ভর অস্তিত্ব নেই, আমাদের মধ্যেই তাদের অস্তিত্ব। আমাদের জ্ঞানের সঙ্গে সম্পর্ক বর্জিত হয়ে বস্তুর নিজস্ব কোন রূপ থাকলেও আমরা তাকে জানি না বা জানতে পারিনা।

দেশ ও কালের কোন স্ব-নির্ভর সত্তা নেই

কাণ্ট অবভাস (appearance) এবং স্বরূপতঃ বস্তু উভয়ের মধ্যে পার্থক্য করেছেন। কিন্তু এ সম্পর্কে কাণ্টের অভিমতের সঙ্গে লাইবনিজ (*Leibnitz*) ও লক (*Locke*)-এর অভিমতের পার্থক্য আছে। লাইবনিজের মতানুসারে ইন্দ্রিয়শক্তির সঙ্গে চিন্তনের পার্থক্য মাত্রাগত, ইন্দ্রিয়শক্তি চিন্তনের তুলনায় কম স্পষ্ট। লাইবনিজের মতে সংবেদন হল দুর্বোধ্য এবং অস্পষ্ট চিন্তন (obscure and vague thoughts)। কাজেই যে ইন্দ্রিয়ানুভব আমাদের এখন অবভাসের জ্ঞান দিচ্ছে, যদি তাকে খুব সুস্পষ্ট করে তোলা যেতে পারে তবে সেই জ্ঞানই হয়ে উঠবে স্বরূপতঃ বস্তুর জ্ঞান।

কাণ্টের সঙ্গে লাইবনিজ-এর পার্থক্য

লাইবনিজের মতে সংবেদন অস্পষ্ট প্রতীতি

আমাদের ইন্দ্রিয়শক্তি বা সংবেদন বস্তুর অস্পষ্ট প্রতীতি (our entire sensibility is nothing but a confused representation of things)—এই অভিমত কাণ্ট ভ্রান্ত বলে মনে করেন। কারণ তাঁর মতে অস্পষ্ট ও সুস্পষ্ট প্রতীতির মধ্যে যে পার্থক্য তা হল শুধুমাত্র যৌক্তিক, তার সঙ্গে প্রতীতির আধেয়র কোন সম্পর্ক নেই।[1]

লাইবনিজের অভিমতের সমালোচনা

---

1. "For the difference between a confused and a clear representation is merely logical and does not concern the content"—*Kant*, Critique of Pure Reason. (Translated by *N. K. Smith.*)

যদি ইন্দ্রিয়গত জ্ঞান হত অস্পষ্ট প্রত্যয়মূলক জ্ঞান (conceptual knowledge) তাহলে 'যথোচিত' (right)—এই নৈতিক ধারণার সম্পর্কে কোন সাধারণ লোকের জ্ঞানকে ইন্দ্রিয়গত জ্ঞান (sensuous knowledge) বলে গণ্য করতে হবে যেহেতু তার এই জ্ঞান কোন বিশিষ্ট নীতিবিজ্ঞানীর স্পষ্ট প্রত্যয়মূলক জ্ঞানের তুলনায় অস্পষ্ট। কিন্তু নৈতিক ধারণাকে ইন্দ্রিয়গত সেহেতু অবভাস মনে করা কি অদ্ভুত মনে হবে না? 'যথোচিত' (right) কখনও অবভাস হতে পারে না। এটা হল বুদ্ধির প্রত্যয় এবং কার্যের নৈতিক গুণ নির্দেশ করে।

কাজেই কাণ্ট মনে করেন যে লাইবনিজ এবং ভলফ (*Wolff*) ইন্দ্রিয় ও বুদ্ধির পার্থক্যকে শুধুমাত্র যৌক্তিক বা তর্কসিদ্ধ (logical) মনে করে ভুল করেছেন, কেননা এই পার্থক্য কাণ্টের মতে অতীন্দ্রিয়। এর সঙ্গে শুধুমাত্র তাদের যৌক্তিক আকার (logical form) 'অস্পষ্ট' বা 'স্পষ্ট'-এরই সম্পর্ক নেই তাদের উৎপত্তি এবং আধেয়র সঙ্গেও এর সম্পর্ক আছে। তাছাড়া কাণ্টের মতে আমাদের বস্তুর ইন্দ্রিয়ানুভব সুস্পষ্টতার সর্বশেষ স্তরে উন্নীত হলেও অবভাসেরই জ্ঞান দেয়, স্বরূপত বস্তুর জ্ঞান কখনও দিতে পারে না।

ইন্দ্রিয় ও বুদ্ধির পার্থক্য শুধুমাত্র যৌক্তিক নয়

লক (*Locke*)-ও অবভাস এবং স্বরূপতঃ বস্তু উভয়ের মধ্যে পার্থক্য করেছেন। একটা উপমার সাহায্য নিয়ে তাঁর এই পার্থক্যকে বুঝে নেওয়া যেতে পারে। যে রঙীন রামধনুক আমাদের সামনে প্রতিভাত হচ্ছে সেটা অবভাস এবং যে বৃষ্টিবিন্দুর দ্বারা সেটি গঠিত সেটা হল স্বরূপতঃ বস্তু। এটা কিন্তু আসলে মুখ্য ও গৌণ গুণের (primary and secondary qualities) পার্থক্য এবং প্রাকৃতিক বিজ্ঞানের দৃষ্টিভঙ্গী থেকে একে সমর্থন করা যেতে পারে। কিন্তু এই পার্থক্যকে অবভাস ও স্বরূপতঃ বস্তুর পার্থক্য রূপে স্বীকার করা যেতে পারে না। কেননা কাণ্টের মতে রামধনুকের প্রতীতি এবং যে বৃষ্টির বিন্দুর দ্বারা রামধনুক গঠিত, তার গোলাকার আকার, সবই অবভাস। উভয়ের পার্থক্য অবভাসেরই অন্তর্ভুক্ত। এই পার্থক্য একটি অবভাসের সঙ্গে আর একটি অবভাসের পার্থক্য, অবভাসের সঙ্গে স্বরূপতঃ বস্তুর পার্থক্য নয়।

লক-এর অভিমত

সমালোচনা

কাণ্টের মতে অভিজ্ঞতাতে যা কিছুই প্রদত্ত হয় তাই অবভাস এবং স্বরূপতঃ বস্তু কখনও অভিজ্ঞতায় প্রদত্ত হতে পারে না। কাণ্টের মতে দেশ-কালের সমগ্র জগতই অবভাসের জগৎ এবং সেহেতু বৃষ্টির বিন্দু, তাদের সব দৈশিক বৈশিষ্ট্য-সহ অবভাসই, যেগুলি লকের মতে স্বরূপতঃ বস্তু।

কাণ্টের মতে অতীন্দ্রিয় অনুভূতি বিজ্ঞানের দ্বিতীয় গুরুত্বপূর্ণ বিষয়টি হল দেশ ও কাল সম্পর্কে তাঁর অভিমত আপাতদৃষ্টিতে ন্যায়সঙ্গত প্রকল্প মাত্র নয়; বরং সর্বতোভাবে সুনিশ্চিত। কেননা জ্যামিতির সংশ্লেষণাত্মক এবং অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানকে কেবলমাত্র তখনই ব্যাখ্যা করা যাবে যদি দেশ হয় অভিজ্ঞতা-পূর্ব ইন্দ্রিয়ানুভব।

দেশ অভিজ্ঞতা-পূর্ব ইন্দ্রিয়ানুভব

দেশ ও কাল যে জ্ঞানগত বা আত্মিক (ideality of space and time)—কাণ্ট তাঁর এই অভিমতকে আরও একভাবে সমর্থন করতে চান। তিনি বলেন যে, দেশ ও কাল সম্পর্কে আমাদের প্রতীতি হল সম্বন্ধের প্রতীতি, যেমন দেশের ক্ষেত্রে বিস্তৃতি, গতি ইত্যাদি। আমরা কোন কিছুকে পাশাপাশি অনুভব করি, এ হল দৈশিক সম্বন্ধের অনুভব। তেমনি এই ঘটনার পর ঐ ঘটনাটি ঘটল, এ হল পারম্পর্য বা কালিক সম্বন্ধের অনুভব। স্বরূপতঃ বস্তুর বা বাস্তব অস্তিত্বের জ্ঞান শুধুমাত্র সম্বন্ধের মাধ্যমে হতে পারে না।

স্বরূপতঃ বস্তুর জ্ঞান সম্বন্ধের মাধ্যমে হতে পারে না

শুধু যে বাহ্য ইন্দ্রিয়ের মারফৎ আমাদের অবভাসের জ্ঞান হয় তা নয়; অন্তরিন্দ্রিয়ের মারফৎও আমাদের যে জ্ঞান হয় তা হল অবভাসের জ্ঞান। যে আত্মাকে আমরা জানি সে আত্মা স্বরূপতঃ আত্মা (the self as it is in itself) নয়। আত্মা আমাদের অন্তরিন্দ্রিয়ের কাছে যেভাবে প্রতিভাত হয় (as it appears) শুধুমাত্র আমরা তাকেই জানি।

যখন একথা বলা হচ্ছে যে বহিরিন্দ্রিয়ের এবং অন্তরিন্দ্রিয়ের মাধ্যমে আমরা শুধুমাত্র অবভাসকে জানি, স্বরূপতঃ বস্তুকে জানি না তখন এ কথা যেন আমরা মনে না করি যে এই অবভাসগুলি অলীক বা ভ্রান্তপ্রত্যক্ষ। কাণ্টের মতে অভিজ্ঞতাতে যে বস্তু আমরা প্রত্যক্ষ করি সেগুলি আমাদের কাছে প্রদত্ত হয়, এবং শুধু মাত্র তাদের দৈশিক এবং কালিক

অবভাস অলীক নয়

গুণগুলি আমাদের ইন্দ্রিয়ানুভবের ধরনের উপর নির্ভর হওয়াতে তাদের অবভাস বলা হয়। যা অলীক তা কখনই প্রদত্ত হয় না এবং ভ্রান্ত প্রত্যক্ষ প্রত্যক্ষকর্তার নিজেরই বিশেষত্ব। অবভাস প্রদত্ত হয় এবং স্বাভাবিক সুস্থ ব্যক্তির পক্ষে একই প্রকারের হয়ে থাকে। যেটা ভ্রান্তি সেটা নিছক মনোগত, তার মোটেও কোন লৌকিক বাস্তবতা থাকে না। কিন্তু অবভাস সম্পর্কে একথা সত্য নয়।

অবভাস ও ভ্রান্তির মধ্যে পার্থক্য

দেশ ও কালের ব্যক্তিসাপেক্ষতা নয়, তাদের চরম বাস্তবতা (absolute reality)-ই অভিজ্ঞতার বস্তুকে নিছক ভ্রান্তিতে পরিণত করবে। যে অভিমত দেশ ও কালকে চরম বাস্তব বলে গণ্য করে সেই অভিমত অনুসারে দেশ ও কাল শুধুমাত্র যে অনন্ত ও অসীম অ-বস্তু (non-entity) হয়ে পড়ে তা নয়; বরং দেশ ও কালকে সব বস্তুর অস্তিত্বের অনিবার্য শর্তরূপে গণ্য করে। যার ফলে যখন বস্তুর কোন অস্তিত্ব নেই তখনও দেশ ও কালের অস্তিত্ব অনুমান করতে হয়। এর ফলে শুধুমাত্র যে বাহ্য বস্তুর অস্তিত্বই অস্বীকার করা হবে তা নয়—যেমন বার্কলি (*Berkeley*) করেছেন; এছাড়াও একটা স্ব-নির্ভর অ-বস্তুর (কাল) উপর আমাদের অস্তিত্বের নির্ভরতার বিষয়টিও ভ্রান্তিমূলক বলে গণ্য হবে। যখন দেশ ও কালকে বস্তুর অস্তিত্বের শর্তরূপে গণ্য না করে জ্ঞানের শর্তরূপে গণ্য করা হয় তখন তারা কোন কিছুর বাস্তবতাকে প্রভাবিত করতে পারে না।

দেশ ও কালের চরম বাস্তবতার ধারণাই ভ্রান্তি সৃষ্টি করে

দেশ ও কাল বস্তুর অস্তিত্বের নয়, জ্ঞানের শর্ত

যখন আমরা ঈশ্বরের চিন্তা করি তখন আমরা দেখতে পাই যে ঈশ্বর আমাদের ইন্দ্রিয়ানুভবের গোচর নন্ এবং ঈশ্বরের কোন ইন্দ্রিয়ানুভব নেই। তখন ঈশ্বরের অনুভবের জন্য আমরা দেশ ও কালের সীমারেখাকে অপসারিত করি অর্থাৎ কিনা ঈশ্বরের সত্তা ও জ্ঞানের জন্য দেশ ও কালের শর্ত হওয়ার বিষয়টি আমরা অস্বীকার করি। আমরা অস্বীকার করতে পারি কারণ আমরা দেশ ও কালকে সব বস্তুর ব্যক্তি-নিরপেক্ষ আকার (objective form of all things)-রূপে গণ্য না করে তাদের বহিরিন্দ্রিয়ের ও অন্তরিন্দ্রিয়ের অনুভবের ব্যক্তিসাপেক্ষ আকার (subjective forms of our inner and outer intuition)-রূপে গণ্য করি।

যেসব বস্তু দৈশিক এবং কালিক তাদের ইন্দ্রিয়ানুভবই কেবলমাত্র সম্ভব। অর্থাৎ সেই সব বস্তু আমাদের মনের অর্থাৎ ব্যক্তির প্রতীতির বৃত্তির (subjects' faculty of representation)

উপর ক্রিয়া করলেই এই অনুভব সম্ভব হবে। কিন্তু ঈশ্বর ইন্দ্রিয়ানুভবের মাধ্যমে বস্তুকে জানেন না। বস্তুকে জানার জন্য পূর্বস্থিত বস্তুর ঈশ্বরকে উদ্দীপিত করবার প্রশ্ন ওঠে না। ঈশ্বরের জানাতেই এই সব বস্তুর অস্তিত্ব এবং এই সব বস্তু সম্পর্কে ঈশ্বরের অনুভব ইন্দ্রিয়ানুভব নয়। ঈশ্বরের বুদ্ধিগত বা সৃজনমূলক অনুভব (intellectual or creative intuition) স্বীকার করার অর্থ দেশ ও কাল স্বরূপতঃ বস্তুর বৈশিষ্ট্য নয়, আমাদের ইন্দ্রিয়গত জ্ঞানের শর্ত মাত্র। এমন মনে করবার কোন কারণ নেই এই ইন্দ্রিয়ানুভব শুধুমাত্র মানুষের ইন্দ্রিয়শক্তিরই বিশেষত্ব। যে কোন অনুভব যা ইন্দ্রিয়গত এবং পরোদ্ভূত (কেননা বস্তুর অস্তিত্ব থেকে উদ্ভূত) তার সম্পর্কেই এই অনুভব সত্য হবে এবং ঈশ্বরের অনুভবের মতন বুদ্ধিগত এবং মৌলিক (যেহেতু সৃজনমূলক) অনুভব সম্পর্কে সত্য হবে।

৮। কাণ্টের গণিত সম্পর্কীয় দর্শনের সঙ্গে সমসাময়িক মতবাদের সম্বন্ধ (The relation of Kant's Philosophy of Mathematics to Contemporay Theories):

কাণ্ট তাঁর দেশ ও কাল সম্বন্ধীয় মতবাদ প্রমাণ করবার জন্য গণিতের পূর্বতঃ সিদ্ধ বৈশিষ্ট্যের (a priori character of mathematics) আলোচনা করেছেন। তাঁর মতে জ্যামিতিক জ্ঞানের পূর্বতঃ সিদ্ধ সংশ্লেষণাত্মক বৈশিষ্ট্যকে তখনই কেবলমাত্র ব্যাখ্যা করা যাবে যদি অনুমান করে নেওয়া হয় যে দেশ অভিজ্ঞতা-পূর্ব বা পূর্বতঃ সিদ্ধ অনুভব (a priori intuition)। কাণ্টের মতে গাণিতিক বচনগুলি সংশ্লেষণাত্মক।

প্রশ্ন হল গাণিতিক বচনগুলি কি সংশ্লেষণাত্মক, যেমন কাণ্ট মনে করেন না বিশ্লেষণাত্মক যেমন লাইবনিজ মনে করেন? লাইবনিজের মতে গাণিতিক

লাইবনিজের মতে গাণিতিক বচন বিশ্লেষণাত্মক

বিজ্ঞানের ক্ষেত্রে মন বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতির সাহায্যে অগ্রসর হয়। আমাদের শুধুমাত্র প্রয়োজন সংজ্ঞার এবং বিরোধ-বাধক নিয়মের। তা হলেই আমরা বিশ্লেষণের মাধ্যমে অগ্রসর হতে পারি। লাইবনিজের মতে স্বতঃসিদ্ধ সত্যগুলি (axioms) সহ গাণিতিক বচনগুলিকে সংজ্ঞা এবং বিরোধ-বাধক নিয়মের (law of contradiction) সাহায্যে ব্যাখ্যা করা যেতে পারে। কাণ্টের মতে জ্যামিতিক

কাণ্টের সমালোচনা

স্বতঃসিদ্ধ সত্যগুলিকে বিরোধ-বাধক নিয়মের সাহায্যে ব্যাখ্যা করা যায় না। জ্যামিতিক সূত্রগুলি কেবল স্বতঃসিদ্ধ নয়, সংশ্লেষণাত্মকও বটে। তাঁর মতে শুধুমাত্র বিরোধ-বাধক

নিয়মের উপরই গণিতের ভিত্তি নয়। তিনি মনে করেন, গণিত বিশুদ্ধ বিশ্লেষণাত্মক বিজ্ঞান নয়, সংশ্লেষণাত্মক বিজ্ঞান। গণিতের ইন্দ্রিয়ানুভবের প্রয়োজন আছে এবং অঙ্কনের মাধ্যমেই তাকে অগ্রসর হতে হবে। কাণ্ট বলেন, জ্যামিতির মৌলিক স্বতঃসিদ্ধ সত্যগুলি ব্যক্তিসাপেক্ষ অভিজ্ঞতা-পূর্ব ইন্দ্রিয়ানুভবে দেশের যে প্রতীতি হয় তার প্রয়োজনীয় স্বরূপ সম্পর্কে আমাদের অন্তঃদৃষ্টি জাগরিত করতে পারে।

বার্ট্রাণ্ড রাসেল (*Bertrand Russell*) তাঁর 'Introduction to Mathematical Philosophy' গ্রন্থে বলেছেন যে, আধুনিক গণিতের সমগ্র প্রবণতাই হল কাণ্টের গণিত সম্পর্কীয় মতবাদের বিরোধিতা করা। সেই সময় গাণিতিক দর্শনের উপর ব্রার্ট্রাণ্ড রাসেলের তর্কবিদ্যা সম্পর্কীয় গ্রন্থগুলি এবং বিশেষ করে এ. এন্. ওয়াইটহেড (*A. N. Whitehead*)-এর সঙ্গে যুক্তভাবে লেখা 'Principia Mathematica' গ্রন্থ বিশেষ প্রাধান্য বিস্তার করেছিল। রাসেলের মতানুসারে গণিতের বচন এবং তর্কবিদ্যার বচনের মধ্যে কোন গুরুত্বপূর্ণ পার্থক্য নেই। উভয় ধরনের বচনকেই তিনি বিশ্লেষণাত্মক মনে করেন এবং তারা কোন এক বিশেষ ধরনের বস্তু সম্পর্কিত নয়। রাসেল তাঁর প্রতিপাদ্য বিষয়কে প্রমাণ করার জন্য দেখাতে চেষ্টা করলেন যে, গণিতকে তর্কবিদ্যা থেকে অবরোহাত্মক পদ্ধতিতে নিঃসৃত করা যেতে পারে। তাঁর 'Principia Mathematica' গ্রন্থে কতকগুলি স্বীকৃত বিষয়ের সাহায্যে তিনি তাকে প্রমাণ করার চেষ্টা করেছেন, যদিও এই সব স্বীকৃত বিষয়ের বিশ্লেষণাত্মক প্রকৃতি এবং তর্কবিদ্যাসম্মত অবস্থার (status) বিষয়টি সম্পর্কে অনেকে সংশয় প্রকাশ করেছেন। অনেক গাণিতিক তর্কবিদ রাসেলের মতন গণিতের বিশ্লেষণাত্মক প্রকৃতিতে বিশ্বাস করেন। কিন্তু অনেক গাণিতিক মনে করেন গণিতের বচনগুলি কোন কিছু সম্পর্কে বচন, অবশ্য সে কোন কিছুকে যে কাণ্টের দেশ ও কাল বা তাতে কোন কিছুর ব্যবহারিক প্রদর্শনের ব্যাপার হতেই হবে এমন কোন কথা নেই।

ব্রার্ট্রাণ্ড রাসেল-এর অভিমত

রাসেলের মতে গণিতের বচন এবং তর্কবিদ্যার বচনের মধ্যে বিশেষ পার্থক্য নেই

এখানে বলা যেতে পারে যে, জার্মান গণিতজ্ঞ হিলবার্ট ডেভিড (*Hilbert David*)-এর পাটিগণিত সম্পর্কীয় মতবাদের সঙ্গে কাণ্টের মতবাদের নিকট সম্পর্ক আছে; কিন্তু জ্যামিতির বিশ্লেষণের ব্যাপারে উভয়ের মধ্যে পার্থক্য দেখা যায়। তার কারণ ব্যক্ত করতে গিয়ে কাণ্টের দর্শনের সমালোচক কোরনার (*Körner*) বলেন যে, জ্যামিতি যে একাধিক এবং তার মধ্যে ইউক্লিডের জ্যামিতিই যে প্রাকৃতিক জগতের ব্যাখ্যার ব্যাপারে সবচেয়ে উপযুক্ত নয়, তা হয়ত কাণ্টের জানা ছিল না।

হিলবার্ট ডেভিডের মত-বাদের সঙ্গে কাণ্টের মতবাদের সম্পর্ক

কোরনারের মন্তব্য

ডাচ গণিতজ্ঞ এল্. ই. জে. ব্রাউয়ার (*L. E. J. Brouwer*)-ও মনে করেন যে, গাণিতিক বচন বিশ্লেষণাত্মক নয়। তাঁর মতে গণিতে ইন্দ্রিয়ানুভবের বা সংবেদনের ব্যাপার রয়েছে। ব্রাউয়ারের এই অভিমত স্বীকার করে নিলে কাণ্টের মতবাদে আমরা অধিকতর গুরুত্ব আরোপ করব। কিন্তু গণিত শুদ্ধ বিশ্লেষণাত্মক বিজ্ঞান নয়,—কাণ্টের এই অভিমত গণিতের অনেক আধুনিক দার্শনিক স্বীকার করতে নারাজ।

ব্রাউয়ারের অভিমত

সমালোচকেরা মনে করেন যে কাণ্টের জ্যামিতি সম্পর্কীয় মতবাদের একটি বিশেষ বৈশিষ্ট্যের জন্যই কাণ্টের মতবাদ পরবর্তী অনেক গণিতজ্ঞই মেনে নিতে পারেননি। কাণ্ট 'দেশ' বলতে ইউক্লিডের দেশকেই বুঝেছেন এবং জ্যামিতি বলতে ইউক্লিডের জ্যামিতিকে বুঝেছেন। ইউক্লিডের জ্যামিতি অনিবার্যভাবেই লৌকিক বা অভিজ্ঞতামূলক সত্তার ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হবে, কিন্তু অন্য জ্যামিতিক সংহতি (system) প্রযোজ্য হবে না। অথচ ইউক্লিডের দেশ চিন্তনীয় বা ধারণাযোগ্য দেশগুলির মধ্যে অন্যতম। কাজেই অন্যান্য জ্যামিতির অগ্রগতিই কাণ্টের অবস্থাকে অসুবিধাজনক করে তুলেছে। কাণ্ট অবশ্য মনে করতেন যে, জ্যামিতির পক্ষে ব্যবহারিক প্রদর্শন হচ্ছে একটা গুরুত্বপূর্ণ বিষয় এবং ইউক্লিডের জ্যামিতিরই শুধুমাত্র ব্যবহারিক প্রদর্শন সম্ভব। কাণ্টের এই কথা বলা, ইউক্লিড ভিন্ন অন্য জ্যামিতির সম্ভাবনাকে অস্বীকার করা। কিন্তু

কাণ্ট জ্যামিতি বলতে ইউক্লিডের জ্যামিতিকেই বুঝেছেন

ইউক্লিড ভিন্ন অন্য জ্যামিতির অস্তিত্বই কাণ্টের মতবাদকে দুর্বল করে দেয়

ইউক্লিড ভিন্ন অন্য জ্যামিতির অগ্রগতির জন্যই কাণ্টের জ্যামিতি সম্পর্কীয় মতবাদ আর মেনে নেওয়া সম্ভব হয় না।

এই প্রসঙ্গে কপলস্টোন (*Copleston*) একটা বিষয়ের উল্লেখ করেছেন। তিনি বলেন অনেকে হয়ত মনে করতে পারেন যে কাণ্ট গণিতের মধ্যে ইন্দ্রিয়ানুভবের বিষয়টাকে টেনে আনতে গেলেন কেন? তার উত্তরে তিনি বলেন যে, কাণ্ট মনে করতেন যেহেতু সব অনুভবই মানুষের ক্ষেত্রে ইন্দ্রিয়গত (sensuous) সেহেতু গণিতের ক্ষেত্রে যদি অনুভবের প্রয়োজনই থাকে তবে তা ইন্দ্রিয়গত হতে বাধ্য। কপলস্টোন বলেন, মানুষের সব অনুভবকে ইন্দ্রিয়গত ভেবে হয়ত তিনি ভুল করতে পারেন কিন্তু বুদ্ধির সহযোগিতা ভিন্ন ইন্দ্রিয় গাণিতিক সংহতিকে গঠন করতে পারে—এটা অনুমান করা কাণ্টের পক্ষে এমন কোন অসংগতির কাজ হয়নি।

কপলস্টোনের মন্তব্য

কাণ্টের দর্শনের সমালোচক পেটন (*Paton*)-ও বলেন যে, আধুনিক গণিতের এবং আধুনিক গণিতের মতবাদের অগ্রগতি কাণ্টের জ্যামিতি সম্পর্কীয় অভিমত সম্পর্কে সংশয় প্রকাশ করেছে। তিনি বলেন, অধ্যাপক স্টেবিং (*Stebbing*) তাঁর 'A Modern Introduction to Logic' গ্রন্থে জ্যামিতি সম্পর্কীয় পূর্ববর্তী মতগুলি আলোচনা করেছেন। কিন্তু কাণ্টের অভিমত অগ্রাহ্য করেছেন। আধুনিক মতানুসারে গণিতের লক্ষ্য এখন সার্বিকতা ও অমূর্ততার (generality and abstractness) এমন একটি উন্নততর পর্যায় যে পরিমাণের (quantity) সঙ্গে তার গুরুত্বপূর্ণ সম্পর্ক নেই বললেই চলে। এর ফল হল আকারগত তর্কবিদ্যা, গাণিতিক মতবাদ এবং শুদ্ধ গণিত (pure mathematics) সব মিলেমিশে এক হয়ে গেছে, যার অনুসৃত পদ্ধতি হচ্ছে বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতি। অবশ্য পেটন মন্তব্য করেছেন যে, এই মতবাদ যে কাণ্টের বিষয়ই অনুসরণ করছে তা বলা শক্ত।

পেটনের অভিমত

আধুনিক গণিতের লক্ষ্য

তিনি আরও বলেন যে, যে তর্কবিদ্যা গণিতের সঙ্গে অভিন্ন তা কাণ্টের আকারগত তর্কবিদ্যা নয়। যদিও এই তর্কবিদ্যা বলে যে তার আলোচ্য বিষয় হল শুদ্ধ আকার (যেমন কাণ্টের ক্ষেত্রে), তবু এর আলোচ্য বিষয়ের মধ্যে

উপাদান এসে পড়ে। তাছাড়া যে বিশ্লেষণের কথা বলা হয়েছে তা কাণ্টের বিশ্লেষণের থেকে পৃথক। এটি নিছক প্রত্যয়ের বিশ্লেষণ থেকে অধিকতর কিছু।

তাছাড়া নূতন মতবাদগুলি যে অবরোহাত্মক পদ্ধতির কথা বলেছে তা না আবিষ্কারের, না প্রমাণের পদ্ধতি। গণিতের কোন একটি বিশেষ শাখার বেশ কিছুদিন অগ্রগতি না হলে বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতির প্রয়োগ সম্ভব নয়। যেহেতু কাণ্ট গণিতের এই রকম একটি বিভাগের অর্থাৎ ইউক্লিডের জ্যামিতির অগ্রগতির ক্ষেত্রে এই রকম পদ্ধতির কথা বলেছেন এটা বোঝা মুস্কিল হয়ে পড়ে যে, তাঁর বক্তব্যের সঙ্গে আধুনিক মতবাদের সম্বন্ধটা কোথায়?

বিশেষ শাখায় অগ্রগতির ক্ষেত্রেই বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতির প্রয়োগ সম্ভব

আধুনিক মতবাদগুলি কাণ্টের প্রধান বক্তব্য অর্থাৎ গণিতের জন্য শুদ্ধ ইন্দ্রিয়ানুভবের প্রয়োজন আছে, স্বীকার করে না। এই মতবাদগুলি বলে গণিতকে এমন একটা যৌক্তিক বা তর্কবিন্যাসসম্মত সংগঠন (logical structure) হিসেবে দেখান যেতে পারে, যাতে কোন ইন্দ্রিয়ানুভবের উপাদান গাণিতিক প্রমাণে প্রবেশ করতে না পারে।

আধুনিক মতবাদ শুদ্ধ ইন্দ্রিয়ানুভবের প্রয়োজন স্বীকার করে না

আধুনিক মতবাদ অনুসারে শুদ্ধ গাণিতিক বিজ্ঞান অবরোহাত্মক। মৌলিক প্রত্যয়, বচন এবং তাদের থেকে অবরোহ পদ্ধতিতে নিঃসৃত সিদ্ধান্ত নিয়েই তার কাজ। কিন্তু সমালোচনায় বলা যেতে পারে যে, এই সব মৌলিক প্রত্যয়ের সংজ্ঞা দেওয়া হয়নি এবং সংজ্ঞা ছাড়াও তাদের বোধগম্য মনে করা হয়েছে। মৌলিক বচনগুলিকে স্বীকার করে নেওয়া হয়েছে, প্রমাণ করা হয়নি। কিন্তু মৌলিক বচনগুলির সংগতি প্রতিষ্ঠার জন্য ব্যাখ্যার প্রয়োজন। ব্যাখা ছাড়া সংহতি বা সত্যতার প্রশ্ন আসে না। সংজ্ঞাবর্জিত প্রত্যয়গুলির ব্যাখ্যা দেওয়ার অর্থ তাদের বিষয়বস্তু খুঁজে বেড়ান, যে বিষয়-বস্তু একটা সংহতির পক্ষে সংগত বিবেচ্য হয়।

গণিতের মৌলিক বচনের ও সংজ্ঞাবর্জিত প্রত্যয়ের জন্য ইন্দ্রিয়ানুভবের প্রয়োজন

আর এই বস্তুকে বা বস্তুর সংহতিকে খুঁজে নেওয়াতেই হয়ত কাণ্টের

ইন্দ্রিয়ানুভবের উপাদানের প্রয়োজন আছে, যা গণিতের সত্যতা ও সংহতির জন্য প্রয়োজন। তত্ত্ববিদ্যায় এটারই অভাব, যার জন্য কাণ্ট তাকে সমালোচনার বিষয়বস্তু করেছেন।

অতিমাত্রায় অমূর্ত গণিত কি দৈশিক ক্ষেত্রকে বাদ দিতে পারে?

তাছাড়া এখানে আরও একটি প্রশ্ন করা যেতে পারে যে এই অতিমাত্রায় অমূর্ত গণিত যদি আমাদের জ্যামিতিক সিদ্ধান্ত দিতে চায় তাহলে তার ব্যাখ্যায়, তার বিষয়বস্তু যে দৈশিক-ক্ষেত্র সেটা না বলে পারা যাবে কি? এইসব দৈশিক ক্ষেত্রকেই কাণ্টের মতানুসারে শুদ্ধ অনুভবে পূর্বতঃ সিদ্ধরূপে প্রদর্শিত করা যেতে পারে।

কাণ্টের মতে পাটিগণিত ও বীজগণিতেরও অনুভবের প্রয়োজন আছে

এই প্রসঙ্গে আর একটি বিষয়ের উল্লেখ করা যেতে পারে। কাণ্টের অনুভূতিবিজ্ঞানে (Aesthetic) জ্যামিতিরই প্রাধান্য। কাণ্ট বিশ্বাস করতেন যে, পাটিগণিত এবং বীজগণিতেরও অনুভব অর্থাৎ শুদ্ধ অনুভবের প্রয়োজন। কাণ্টের মতে বীজগণিতে চিহ্ন বা প্রতীক (sign)-এর সাহায্য প্রদর্শনের ব্যাপার আছে এবং এই প্রতীকমূলক অঙ্কন (symbolic construction) ইন্দ্রিয়ানুভবকে অগ্রাহ্য করতে পারে না। এই ইন্দ্রিয়ানুভবের যথার্থ প্রকৃতি অবশ্য কাণ্ট ব্যাখ্যা করতে পারেন নি।

জ্যামিতিক প্রমাণ দৈশিক ক্ষেত্রের ইন্দ্রিয়ানুভবের উপর নির্ভর

যদি বীজগণিতের কথা বাদ দিয়ে শুধুমাত্র ইউক্লিডের জ্যামিতিই আমাদের বিচার্য বিষয় হয় তাহলে বলতে পারা যায় যে কাণ্ট বিশ্বাস করতেন যে জ্যামিতিক প্রমাণ দৈশিক ক্ষেত্রের ইন্দ্রিয়ানুভবের উপর পরিপূর্ণভাবে নির্ভর। কিন্তু আধুনিক মতবাদ অনুসারে ইন্দ্রিয়ানুভবের উপদান শুরুতেই দেখা দেয় যখন মৌলিক বচনগুলির সংগতি প্রতিষ্ঠা করা হয়, পরে তার আর প্রয়োজন হয় না।

পেটন মন্তব্য করেছেন যে গণিত সম্পর্কে আধুনিক মতবাদ যদি আধুনিক গাণিতিক পদ্ধতির একটি যথার্থ বিবরণ দেয়, তবে সেই বিবরণ যে ইউক্লিডের জ্যামিতিক পদ্ধতির যথার্থ বিবরণ দিচ্ছে, এমন মনে করার কোন কারণ নেই।

পেটনের মতে ইউক্লিডের পদ্ধতি কাণ্টের মতবাদের দ্বারাই ভালভাবে ব্যাখ্যাত হতে পারে। 'ত্রিভুজত্ব' প্রত্যয়টিকে যত খুশী আমরা বিশ্লেষণ করতে পারি কিন্তু যতক্ষণ পর্যন্ত না আমাদের ইন্দ্রিয়ানুভবের কাছে আমরা একটি 'ত্রিভুজ' অঙ্কন করে নিচ্ছি ততক্ষণ পর্যন্ত আমরা প্রত্যয়টির মৌলিক সংজ্ঞা থেকে এতটুকুও অগ্রসর হতে পারব না। আমরা কিছুতেই আবিষ্কার করতে পারব না যে তার অন্তঃস্থিত তিনটি কোণের সমষ্টি দুই সমকোণ।

এর অর্থ এই নয় যে জ্যামিতিক প্রমাণ লৌকিক বা অভিজ্ঞতামূলক ইন্দ্রিয়ানুভবের উপর নির্ভর। কেননা শুধুমাত্র একটি ত্রিভুজের লৌকিক ইন্দ্রিয়ানুভব আমাদের স্বতঃসিদ্ধ সুনিশ্চয়তা দিতে পাবে না।

পেটন মনে করেন, এই একই নিয়ম পাটিগণিত সম্পর্কেও খাটে। আমরা ৭ এবং ৫ এই সংখ্যা দুটি এবং এই দুটি সংখ্যার যোগফল সম্পর্কে বিশ্লেষণ করতে পারি। কিন্তু এই বিশ্লেষণের মাধ্যমে আমরা কখনও জানতে পারব না যে তাদের যোগফল হবে ৭+৫=১২, যদি আমরা শুদ্ধ ইন্দ্রিয়ানুভবে সংখ্যাগুলিকে প্রদর্শিত করতে না পারি। এখানেও আমাদের সহায়তা করার জন্য আমরা লৌকিক ইন্দ্রিয়ানুভবের ব্যবহার করতে পারি। কিন্তু এখানেও আমরা সেই সংখ্যার কথা চিন্তা করছি যাদের আমরা শুদ্ধ ইন্দ্রিয়ানুভবে এককের সঙ্গে একক যোগ করে গঠন করতে পারি।

কাজেই কাণ্টের বক্তব্যকে সংক্ষেপে প্রকাশ করা যেতে পারে এই ভাবে যে সব গাণিতিক জ্ঞান প্রত্যয়ের গঠন (construction of concepts)-এর উপর নির্ভর, যার অর্থ হল প্রত্যয়ের সঙ্গে সংগতিপূর্ণ ইন্দ্রিয়ানুভবকে পূর্বতঃ সিদ্ধরূপে দেখান। পেটনের মতে কাণ্টের মতবাদের যথেষ্ট যুক্তিই আছে।

আগেই বলা হয়েছে, কাণ্ট তার 'Critique'-এ ধরে নিয়েছেন যে, জ্যামিতি হল ইউক্লিডের জ্যামিতি এবং এই জ্যামিতিকেই তিনি প্রাকৃতিক জগৎ সম্পর্কে অনিবার্যভাবে সত্য বলে অনুমান করে নিয়েছেন। কিন্তু আধুনিক মতবাদ অনুসারে জ্যামিতি নানা ধরনের হতে পারে এবং বিভিন্ন ধরনের দেশ আছে। এই ধরনের মতবাদ কিন্তু 'দেশ সম্বন্ধীয় জ্ঞান অভিজ্ঞতা-পূর্ব', কাণ্টের এই মতবাদের পক্ষে মারাত্মক নয়; কারণ অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান

ক্রমশঃ অর্জন করা যেতে পারে এবং যে কোন স্তরে 'অবিন্যস্ত' বা 'অনির্দিষ্ট' হতে পারে। কাণ্টের মতবাদ নূতন গাণিতিক প্রত্যয়ের সম্ভাবনাকে বাতিল করে দেয় না। কিন্তু তাঁর অনুমান অনুযায়ী প্রতিটি ভিন্ন ধরনের দেশের জন্য এক ভিন্ন ধরনের শুদ্ধ অনুভবের প্রয়োজন দেখা দেবে। কাণ্টের এই মতবাদটি মেনে নেওয়া কঠিন। আধুনিক মতবাদ কোন এক ধরনের দেশকে অন্য ধরনের দেশের তুলনায় অধিকতর মৌলিক গণ্য করে না। বস্তুতঃ ইউক্লিডের দেশ অন্য ধরনের দেশের থেকে যে অধিকতর বাস্তব বা মৌলিক, আধুনিক মতবাদ তা অস্বীকার করে। যদি কাণ্টের মতবাদকে আধুনিক রূপে ব্যক্ত করতে হয় তাহলে বলতে হবে যে দেশ ও কালের একটা শুদ্ধ অনুভব আছে, যার পরিপ্রেক্ষিতে বিভিন্ন জ্যামিতি বোধগম্য।

পেটন তার আলোচনার সমাপ্তিতে যে মন্তব্য করেছেন তা হল যে ইন্দ্রিয়ের কাছে প্রদত্ত সব অবভাসের আকার বা শর্ত হল দেশ-কাল, এটা সম্ভাব্য বলেই মনে হয়।

পেটনের মন্তব্য

[1]এস্ কোরনার (*Körner*) বলেন, দেশ ও কালের বস্তুনিরপেক্ষ প্রকৃতি সম্পর্কে কাণ্টের মতবাদ এবং তার ফলে কাণ্টের স্বরূপতঃ বস্তুর ধারণা গাণিতিক দর্শনের পক্ষে অপ্রাসঙ্গিক বিষয়ই বটে। যদি গাণিতিক অবধারণ দেশ-কাল এবং তাতে ব্যবহারিক প্রদর্শন বিষয়ক হয় তাহলে এই বিশেষ বচনগুলির উৎস প্রত্যক্ষ-কতাতে কিনা, তাতে গাণিতিকের কিছু যায় আসে না, যতক্ষণ পর্যন্ত তারা সবার ক্ষেত্রে এক।

কোরনার-এর মন্তব্য

1. S. Korner: *Kant*, P. 41.

চতুর্থ অধ্যায়

অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞান

(Transcendental Logic)

১। ইন্দ্রিয়শক্তি এবং বুদ্ধি (Sensibility and Understanding) :

অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে ইন্দ্রিয়শক্তি বা সংবেদন গ্রহণের ক্ষমতার এবং বুদ্ধির সহযোগিতার একান্ত প্রয়োজন। কাণ্টের মতে মানব মনের দুটি প্রধান উৎস থেকে জ্ঞানের উৎপত্তি। ঐ উৎস দুটির প্রথমটি হল ইন্দ্রিয়শক্তি বা সংবেদনগ্রাহিতা (sensibility) এবং দ্বিতীয়টি হল বুদ্ধি (understanding)। প্রথমটি হল ইন্দ্রিয়জ (impression) বা সংবেদন গ্রহণের ক্ষমতা বা বৃত্তি। এরই মাধ্যমে বস্তু আমাদের কাছে প্রদত্ত হয়। ইন্দ্রিয়ানুভবের মাধ্যমেই উপাত্ত আমাদের কাছে প্রদত্ত হয় এবং অন্য কোনভাবেই আবভাসিক জগতের তথ্য আমাদের কাছে উপস্থাপিত হতে পারে না। দ্বিতীয় উৎসটি হল প্রত্যয়ের সাহায্যে উপাত্ত বা আবভাসিক জগতের তথ্যকে চিন্তা করার ক্ষমতা। স্বতঃস্ফূর্তভাবে প্রতীতি উৎপন্ন করার বৃত্তি হল বুদ্ধি। গ্রহণ এবং স্বতঃস্ফূর্তভাবে উৎপাদন, এই ধারণা দুটি যথাক্রমে ইন্দ্রিয়শক্তি এবং বুদ্ধির সঙ্গে সংযুক্ত। কাজেই যখন আমরা কোন কিছুকে জানি তখন আমরা নিষ্ক্রিয় এবং সক্রিয় উভয়ই। ইন্দ্রিয়শক্তি বা সংবেদনগ্রাহিতার মাধ্যমে বস্তু আমাদের কাছে প্রদত্ত হয়। বুদ্ধির মাধ্যমে তাদের চিন্তা করা হয়। জ্ঞানের জন্য উভয় বৃত্তির কোনটিই স্বতন্ত্রভাবে পর্যাপ্ত নয়। ইন্দ্রিয়শক্তি আমাদের দেয় ইন্দ্রিয়ানুভব এবং বুদ্ধি দেয় প্রত্যয়। এদের কোনটিই নিজ স্বরূপে জ্ঞান নয়। তারা জ্ঞানের উপাদান এবং তাদের সংযোগেই বাস্তব জ্ঞানের উদ্ভব। ইন্দ্রিয়শক্তি উপাদান হিসেবে

ইন্দ্রিয়শক্তি ও বুদ্ধি—জ্ঞানের উৎস

যে বহুতাকে (manifold) আমাদের কাছে উপস্থাপিত করে তার ঐক্য বিধায়ক আকার (uniting form) বুদ্ধিই আমাদের প্রদান করে। জ্ঞানের জন্য উভয় শক্তির সহযোগিতা একান্ত প্রয়োজন। ইন্দ্রিয়শক্তি ছাড়া কোন বস্তু আমাদের কাছে প্রদত্ত হবে না এবং বুদ্ধি ছাড়া কোন বস্তুকেই চিন্তা করা যাবে না। কাণ্টের মতে ইন্দ্রিয়ানুভব যদি আধেয় হিসেবে না থাকে তাহলে চিন্তন হল শূন্যগভ এবং প্রত্যয়বিহীন ইন্দ্রিয়ানুভব হল অন্ধ (thoughts without contents are empty, intuitions without concepts are blind)। শুধুমাত্র ইন্দ্রিয়ানুভবের ক্ষেত্রে আকার এবং শৃঙ্খলার অভাব, শুধুমাত্র প্রত্যয়ের ক্ষেত্রে যে উপাদানকে আকারের দ্বারা শৃঙ্খলিত বা সুসংগঠিত করা হবে তার অভাব। কাজেই এই দুই বৃত্তির পারস্পরিক সহযোগিতার মাধ্যমেই কেবলমাত্র জ্ঞানের উৎপত্তি সম্ভব।

ইন্দ্রিয়ানুভব ও প্রত্যয় উভয়ের সহযোগিতাতেই জ্ঞানের উদ্ভব

এখানে আর একটি বিষয়ের উল্লেখ প্রয়োজন। এই উৎস দুটির প্রকৃতি এমনি যে একটি আর একটি থেকে সম্পূর্ণ স্বতন্ত্র। একটির কাজ অপরটির পক্ষে করা সম্ভব নয়। বুদ্ধির পক্ষে ইন্দ্রিয়ানুভব অর্থাৎ সংবেদন গ্রহণ সম্ভব নয়। আবার ইন্দ্রিয়শক্তি চিন্তা করতে অসমর্থ। কাজেই উভয়ের সহযোগিতা জাগতিক বিষয়ের জ্ঞানের পক্ষে একান্তই আবশ্যক।

একটির পক্ষে অপরটির কাজ করা সম্ভব নয়

কিন্তু যদিও জ্ঞানের উৎপত্তির জন্য উভয় ক্ষমতার সহযোগিতার প্রয়োজন, উভয়ের প্রভেদটুকু আমাদের উপেক্ষা করা উচিত হবে না। আমরা ইন্দ্রিয়শক্তি এবং তার নিয়ম এবং বুদ্ধি ও তার নিয়মের মধ্যে প্রভেদ করতে পারি। কাজেই ইন্দ্রিয়শক্তির নিয়ম সম্পর্কে সাধারণভাবে আলোচনা করা হয়েছে যে বিজ্ঞানে অর্থাৎ অনুভূতি-বিজ্ঞানে (Aesthetic), তাকে আমরা বুদ্ধির নিয়ম সংক্রান্ত সাধারণ আলোচনা করা হয়েছে যে বিজ্ঞানে অর্থাৎ যুক্তিবিজ্ঞান[1] থেকে

যুক্তিবিজ্ঞান বুদ্ধির নিয়ম নিয়ে আলোচনা করে

1. যুক্তিবিজ্ঞান দু'প্রকার হতে পারে, সাধারণ ও বিশেষ। সাধারণ যুক্তিবিজ্ঞান (General Logic) একান্তভাবে অনিবার্য চিন্তার নিয়মগুলি নিয়ে আলোচনা করে যেগুলি ছাড়া বুদ্ধি

অবশ্যই পৃথক করব। অনুভূতিবিজ্ঞানের আলোচনা পূর্বেই করা হয়েছে। এবার আমরা বুদ্ধির নিয়ম সম্পর্কে আলোচনা করা হয়েছে যে বিজ্ঞানে সে বিজ্ঞান সম্পর্কে আলোচনা করব। সে বিজ্ঞান হল যুক্তিবিজ্ঞান।

কিন্তু কান্ট যে যুক্তিবিজ্ঞানের আলোচনায় অগ্রসর হতে চান তা সাধারণ যুক্তিবিজ্ঞান (General Logic) নয়, তিনি একটি নূতন যুক্তিবিজ্ঞান সম্পর্কে আলোচনা করতে চান যা হল অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞান (Transcendental Logic)।

২। অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞান (Transcendental Logic) :

অতীন্দ্রিয় অনুভূতি বিজ্ঞানে আমরা ইন্দ্রিয়শক্তির বা সংবেদন শক্তির স্বরূপ বিচার করে দেখেছি এবং জেনেছি যে ইন্দ্রিয়শক্তি জ্ঞানের ক্ষেত্রে যে অভিজ্ঞতা-পূর্ব উপাদান সরবরাহ করে তারা হল দেশ ও কাল। অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞানে আমরা অনুরূপভাবে বুদ্ধির ক্ষমতা বিচার করে দেখব এবং জ্ঞানের ক্ষেত্রে বুদ্ধির কাছ থেকে কোন অভিজ্ঞতা-পূর্ব উপাদান পাওয়া যায় কিনা আবিষ্কার করার চেষ্টা করব।

৩। আকারনিষ্ঠ যুক্তিবিজ্ঞান (Formal Logic) :

ঊনবিংশ শতাব্দীর পূর্বেকার দার্শনিকদের মতনই কান্ট বিশ্বাস করতেন যে

একেবারেই ক্রিয়া করতে পারে না। বস্তু আমাদের চিন্তার বিষয় হতে পারে। কিন্তু বস্তুতে বস্তুতে যে পার্থক্য তার থেকে এই নিয়মগুলিকে পৃথক করে নিয়ে এই নিয়মগুলি সাধারণ যুক্তিবিজ্ঞান আলোচনা করে। কোন বিশেষ এক শ্রেণীর বস্তু সম্পর্কে যথার্থ চিন্তার নিয়ম নিয়ে আলোচনা করে বিশেষ যুক্তিবিজ্ঞান। যেমন ইতিহাসের যুক্তিবিজ্ঞান (the logic of history)।

সাধারণ যুক্তিবিজ্ঞান আবার শুদ্ধ বা ফলিত হতে পারে। শুদ্ধ সাধারণ যুক্তিবিজ্ঞান (Pure general logic) বুদ্ধি যেসব লৌকিক বা ব্যবহারিক অবস্থার মধ্যে ক্রিয়া করে, সেগুলি নিয়ে আলোচনা করে না, অভিজ্ঞতা-পূর্ব নিয়মই এর আলোচ্য বিষয়। অভিজ্ঞতা-মূলক মনোবিজ্ঞান (empirical psychology) থেকে এ কিছুই গ্রহণ করে না। ফলিত যুক্তিবিজ্ঞান সেইসব বস্তুনিরপেক্ষ অবস্থা যেগুলি যথাযথ চিন্তনের পক্ষে সহায়ক বা বাধাস্বরূপ আলোচনা করে। উদাহরণস্বরূপ বলা যেতে পারে মনোযোগ, সংশয়, ভ্রমের উৎস প্রভৃতি এর আলোচ্য বিষয়ের অন্তর্ভুক্ত। ব্যবহারিক মনোবিজ্ঞান এই যুক্তিবিজ্ঞানের পক্ষে অনেকখানি সহায়ক হয়। শুদ্ধ যুক্তিবিজ্ঞান অমূর্ত চিন্তন নিয়ে এবং ফলিত যুক্তিবিজ্ঞান মূর্ত চিন্তন নিয়ে আলোচনা করে।

আকারনিষ্ঠ যুক্তিবিজ্ঞান (সাধারণ যুক্তিবিজ্ঞান বলেই তিনি তাকে অভিহিত করতেন) গণিতের মতনই সুনিশ্চিত বিজ্ঞান। গণিতের সঙ্গে এর পার্থক্য হল যে গণিতের তুলনায় এই যুক্তিবিজ্ঞান পরিপূর্ণ বিজ্ঞান (completed science)।

আকারনিষ্ঠ যুক্তিবিজ্ঞান
চিন্তার অনিবার্য নিয়ম
নিয়ে আলোচনা করে

আকারনিষ্ঠ যুক্তিবিজ্ঞানের এই পরিপূর্ণতা বা সম্পূর্ণতার কারণ হল এর আলোচ্য বিষয়ের সীমিত পরিসর। আকারনিষ্ঠ তর্কবিজ্ঞান শুধুমাত্র চিন্তার অনিবার্য নিয়মগুলি নিয়ে আলোচনা করে। সব ধরনের চিন্তার আকারগত নিয়ম এই যুক্তিবিজ্ঞান ব্যক্ত করে এবং চিন্তার বিষয়বস্তু বা আধেয় (content)-কে উপেক্ষা করে। সেই কারণেই এই ধরনের যুক্তিবিজ্ঞান প্রকৃতই সাধারণ যুক্তিবিজ্ঞান, এবং এই যুক্তিবিজ্ঞানে চিন্তনের বৃত্তিরূপে বুদ্ধি নিজেকে নিয়েই এবং নিজের আকার নিয়েই আলোচনা করে।

আকারনিষ্ঠ যুক্তিবিজ্ঞান
কাণ্টের সমস্যাকে
উপেক্ষা করে

যেহেতু আকারনিষ্ঠ তর্কবিজ্ঞান সব ধরনের চিন্তনের সাধারণ নিয়মগুলি নিয়ে আলোচনা করে, সেহেতু যেসব বিশেষ নিয়ম সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব চিন্তনকে নিয়ন্ত্রিত করে, সেগুলিকে অগ্রাহ্য করে। বস্তুতঃ কাণ্টের ক্রিটিক (Critique) এর সমস্যাকে এই আকারনিষ্ঠ যুক্তিবিজ্ঞান উপেক্ষা করে।

৪। অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞান এবং আকারনিষ্ঠ যুক্তিবিজ্ঞান (Transcendental Logic and Formal Logic) ঃ

অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞান
এবং আকারনিষ্ঠ যুক্তি-
বিজ্ঞানের মধ্যে পার্থক্য

অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞান এবং আকারনিষ্ঠ যুক্তিবিজ্ঞান এই উভয় প্রকার যুক্তিবিজ্ঞানের মধ্যে দুবিষয়ে পার্থক্য আছে। প্রথমতঃ, আকারনিষ্ঠ যুক্তিবিজ্ঞান সব ধরনের চিন্তনের, সে চিন্তন অভিজ্ঞতামূলক বা শুদ্ধ অর্থাৎ কিনা অভিজ্ঞতা নিরপেক্ষ, সংশ্লেষণাত্মক বা বিশ্লেষণাত্মক, যাই হোক না কেন, অনিবার্য আকার (necessary form) নিয়ে আলোচনা করে। অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞান অপরপক্ষে শুধুমাত্র সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব চিন্তনের নিয়ম (the rules of synthetic a priori thinking) নিয়ে আলোচনা করে। দ্বিতীয়তঃ, যা অভিজ্ঞতা-পূর্ব

অর্থাৎ কিনা সামান্য (universal) এবং অনিবার্য (necessary) তাই নিয়ে অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞানের আলোচনা। বুদ্ধির সেই সব নিয়ম যেগুলির প্রয়োগ বস্তুর ক্ষেত্রে পূর্বতঃ সিদ্ধ (a priori) সেগুলি নিয়ে আলোচনা করে অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞান। আকারনিষ্ঠ যুক্তিবিজ্ঞান, অভিজ্ঞতামূলক এবং শুদ্ধ বৌদ্ধিক জ্ঞান উভয়ের ক্ষেত্রে প্রযোজ্য। অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞানের সঙ্গে অভিজ্ঞতামূলক জ্ঞানের কোন সম্পর্ক নেই।

আকারনিষ্ঠ যুক্তিবিজ্ঞানে জ্ঞানের উৎপত্তি সম্পর্কে কোন আলোচনা নেই। এই যুক্তিবিজ্ঞান জ্ঞানকে প্রদত্ত বিষয় রূপে গ্রহণ করে এবং এই জ্ঞানের উৎস সম্পর্কে কোন অনুসন্ধান না করে, কেবলমাত্র তার আকার সম্পর্কে আলোচনা করে। এই যুক্তিবিজ্ঞান আকারগত নিয়মগুলি নিরূপণ করে যেগুলি অনুমানের ক্ষেত্রে এর প্রয়োগকে নিয়ন্ত্রিত করে। অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞানে জ্ঞানের যে অংশ অভিজ্ঞতা থেকে উদ্ভূত নয় তার উৎপত্তি সম্পর্কে আলোচনা আছে।

অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞান জ্ঞানের অভিজ্ঞতা-পূর্ব অংশের উৎপত্তি নিয়ে আলোচনা করে

অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞান, যে বিষয় পূর্বতঃ সিদ্ধরূপে জানা যায়, শুধুমাত্র তারই আলোচনা করে, অর্থাৎ কিনা সামান্য ও অনিবার্যকে নিয়ে আলোচনা করে। সামান্য ও অনিবার্যকে, কাণ্টের মতে তখনই জানা যেতে পারে যদি তার উদ্ভব, বস্তুর জন্য না হয়ে, মনের প্রকৃতির জন্যই হয়। কাজেই অতীন্দ্রিয় যুক্তি-বিজ্ঞানকে অভিজ্ঞতা-পূর্ব বা পূর্বতঃসিদ্ধ জ্ঞানের উৎপত্তি সম্পর্কে আলোচনা করতে হয়।

৫। অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞানের প্রকৃতি (The Nature of Transcendental Logic):

একটা কথা আমাদের মনে রাখতে হবে যে, কাণ্টের অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞান নিছক প্রচলিত আকারনিষ্ঠ যুক্তিবিজ্ঞানের প্রতিকল্প বা বদলি নয়। এটি একটি নূতন বিজ্ঞান। এটি বিজ্ঞানের ক্ষেত্রে এক নূতন সংযোজন। শুদ্ধ আকারনিষ্ঠ যুক্তিবিজ্ঞানের মতনই এটি চিন্তার অভিজ্ঞতা-পূর্ব সূত্রগুলি বা নিয়মগুলি নিয়ে আলোচনা করে। কিন্তু আকারনিষ্ঠ যুক্তিবিজ্ঞানের মতন এই অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞান

অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞান বিজ্ঞানের ক্ষেত্রে এক নূতন সংযোজন

জ্ঞানের সমস্ত আধেয় থেকে অর্থাৎ কিনা জ্ঞানের সঙ্গে তার বস্তুর সম্বন্ধ থেকে নিয়মগুলিকে পৃথক করে নেয় না। কেননা অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞান বুদ্ধির পূর্বতঃ সিদ্ধ প্রত্যয় এবং সূত্র এবং বস্তুর ক্ষেত্রে তাদের প্রয়োগ নিয়ে আলোচনা করে। কোন বিশেষ ধরনের বস্তুর ক্ষেত্রে নয়, সাধারণভাবে সব বস্তুর ক্ষেত্রে এদের প্রয়োগ নিয়েই অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞানের আলোচনা। অন্যভাবে বলা যেতে পারে, অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞান বস্তুর অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান, সে জ্ঞান কতখানি বুদ্ধির ক্রিয়ার ফলে উদ্ভূত, তাই নিয়ে আলোচনা করে।

অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞান অভিজ্ঞতা-পূর্ব বুদ্ধির প্রত্যয় নিয়ে আলোচনা করে

অতীন্দ্রিয় অনুভূতি বিজ্ঞান আমাদের কাছে ইন্দ্রিয়ানুভবে প্রদত্ত বস্তুর জন্য আবশ্যকীয় অভিজ্ঞতা-পূর্ব শর্তরূপে ইন্দ্রিয়শক্তির শুদ্ধ আকার নিয়ে আলোচনা করে। অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞান, চিন্তা করা হবে এমন বস্তুর অনিবার্য শর্তরূপে বুদ্ধির অভিজ্ঞতা-পূর্ব প্রত্যয় এবং সূত্র নিয়ে আলোচনা করে।

অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞান যে প্রশ্নটি আলোচনা করে সেটি হল সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের ক্ষেত্রে মানুষের ইন্দ্রিয়শক্তি থেকে প্রাপ্ত যেমন উপাদান রয়েছে, সেগুলির অতিরিক্ত কোন উপাদান বুদ্ধি যুগিয়ে দেয় কি? ইন্দ্রিয়শক্তি যা যুগিয়ে দেয় তা হল শুদ্ধ ইন্দ্রিয়ানুভব (intuitions) অর্থাৎ ইন্দ্রিয়ানুভবের আকার। বুদ্ধি যা যুগিয়ে দেয় তা হল শুদ্ধ চিন্তন বা শুদ্ধ প্রত্যয় যেগুলি চিন্তার আকারকে ধারণ করে আছে। শুদ্ধ প্রত্যয়ের আধেয় হল চিন্তন ক্রিয়ার আকার। এইসব শুদ্ধ প্রত্যয়ের উৎপত্তি চিন্তার প্রকৃতির মধ্যেই নিহিত এবং অভিজ্ঞতা-মূলক বা শুদ্ধ ইন্দ্রিয়ানুভব থেকে পৃথক করে এদের পাওয়া যাবে না, যদিও অন্যান্য প্রত্যয়ের মতনই ইন্দ্রিয়ানুভব ব্যতিরেকে এরা শূন্যগর্ভ। শুদ্ধ প্রত্যয় হল চিন্তার আকারের প্রত্যয়। এরা হল শুদ্ধ চিন্তার ক্রিয়া এবং শুদ্ধ চিন্তার ক্রিয়া হিসেবে এরা বস্তুর সঙ্গে পূর্বতঃ সিদ্ধরূপে সম্বন্ধযুক্ত। শুদ্ধ প্রত্যয় যে শুধুমাত্র চিন্তার আকারের প্রত্যয় তা নয়, এটি বস্তুর সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত এবং বস্তুকে নিরূপণ করছে এমন চিন্তার আকারের প্রত্যয়।

বুদ্ধি যুগিয়ে দেয় শুদ্ধ প্রত্যয় যেগুলি চিন্তার আকারের প্রত্যয়

যে বিজ্ঞান এই ধরনের প্রত্যয় নিয়ে বা এই ধরনের জ্ঞান নিয়ে আলোচনা

করে তাকেই অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞান বলে। অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞান এই ধরনের জ্ঞানের উৎপত্তি, বিস্তৃতি এবং বস্তুগত যাথার্থ্য নিয়ে আলোচনা করে।

অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞান দেখাতে চায় যে দেশ ও কাল ছাড়াও অভিজ্ঞতা-পূর্ব বা পূর্বতঃসিদ্ধ প্রত্যয় আছে। এই যুক্তিবিজ্ঞান আরও ব্যক্ত করে যে চিন্তনের প্রকৃতি থেকেই তাদের উদ্ভব; ইন্দ্রিয়ের কাছে যা প্রদত্ত শুধুমাত্র তাদের ক্ষেত্রেই তাদের প্রয়োগ করা চলে এবং ইন্দ্রিয়ের কাছে প্রদত্ত সব বস্তু সম্পর্কেই তারা অনিবার্যভাবে যথার্থ। প্রথম বিষয়টি এই ধরনের জ্ঞানের উৎপত্তি, দ্বিতীয়টি বিস্তৃতি এবং তৃতীয়টি বস্তুগত যথার্থ্য নিয়েই আলোচনা করে।

এইসব বুদ্ধির শুদ্ধ প্রত্যয়কে বুদ্ধিজাত জ্ঞানের আকার বা সংক্ষেপে বুদ্ধির আকার (categories) নামে অভিহিত করা হয়। এরা অভিজ্ঞতা-পূর্ব বা পূর্বতঃসিদ্ধ এই অর্থে যে এরা অনিবার্য এবং সার্বিক। কাণ্টের দৃঢ় বিশ্বাস যে, বুদ্ধিতে অভিজ্ঞতা-পূর্ব প্রত্যয়ের অস্তিত্ব আছে যার দ্বারা আভাসের বহুতাকে (manifold of phenomena) সুসংগঠিত বা সুবিন্যস্ত করা যেতে পারে। যেমন কার্য-কারণতত্ত্ব এই সব প্রত্যয়ের অন্যতম। কাজেই এই সব প্রত্যয় এবং এইসব প্রত্যয়ের উপর প্রতিষ্ঠিত যে সব সূত্র, তাদের সুসমঞ্জস আলোচনার অবকাশ রয়েছে বলে কাণ্ট মনে করেন। এই আলোচনা করতে গিয়ে আমরা যেসব উপায়ে মানুষের বুদ্ধি আভাস (phenomena)-কে সুবিন্যস্ত করে এবং জ্ঞানকে সম্ভব করে, সেগুলি আবিষ্কার করার চেষ্টা করব।

বুদ্ধির শুদ্ধ প্রত্যয়কে বুদ্ধির আকার নামে অভিহিত করা হয়

যদি অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞানকে প্রমাণ করতে হয় যে বুদ্ধির আকারগুলি ইন্দ্রিয়ের কাছে প্রদত্ত সব বস্তুর উপর অনিবার্যভাবে প্রযুক্ত হয় তাহলে অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞানকে একাধিক অনিবার্য এবং সামান্য সংশ্লেষক বচন প্রতিষ্ঠা করতে হবে। এই বচনগুলিকে মূলসূত্র (principles) বলা হয় এবং অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞানকে শুদ্ধ প্রত্যয়ের যুক্তিবিজ্ঞান রূপে অভিহিত করার অর্থ এই নয় যে অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞান শুদ্ধ প্রত্যয় নিয়ে আলোচনা করে এবং মূলসূত্র বা নিয়মকে উপেক্ষা করে।

সংক্ষেপে বলা যেতে পারে যে, অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞানে কাণ্ট মনে করেন

তাঁর তিনটি কাজ—প্রথমতঃ, সেইসব পূর্বতঃসিদ্ধ প্রত্যয়গুলিকে, যেগুলি যদিও গাণিতিক নয়, তবু, কার্য-কারণতত্ত্বের মতন প্রত্যক্ষের ক্ষেত্রে প্রযোজ্য, অন্যান্য প্রত্যয় থেকে পৃথক করা। দ্বিতীয়তঃ, দেখান যে এইসব প্রত্যয়ের যথাযথ প্রয়োগের ফলে সেইসব সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব অবধারণে উপনীত হওয়া যায়, যেগুলিকে কাণ্ট বিশ্বাস করেন প্রকৃতি সম্পর্কে সাধারণ জ্ঞানের ক্ষেত্রে এবং বৈজ্ঞানিক চিন্তার ক্ষেত্রে পূর্ব থেকে স্বীকার করে নেওয়া হয় এবং তৃতীয়তঃ দেখান যে অভিজ্ঞতা-পূর্ব প্রত্যয় এবং ধারণার (যেমন নৈতিক স্বাধীনতা, যা প্রত্যক্ষের ক্ষেত্রে প্রযোজ্য নয় বা প্রত্যক্ষ থেকে পৃথগীকৃত নয়) অপপ্রয়োগ কতকগুলি শুদ্ধ বহুদূর প্রসারিত ভ্রম বা বিভ্রান্তির সৃষ্টি করে।

৬। অতীন্দ্রিয় জ্ঞান (Transcendental Knowledge) ঃ

কাণ্ট 'অতীন্দ্রিয় অনুভূতি বিজ্ঞান', 'অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞান' প্রভৃতি শব্দ ব্যবহার করেছেন। কাজেই কাণ্ট 'অতীন্দ্রিয়' বলতে কি বুঝেছেন তা জানা দরকার।

যদিও সব অতীন্দ্রিয় জ্ঞান অনিবার্যভাবে শুদ্ধ (necessarily pure), তবু সব শুদ্ধ জ্ঞানকে অতীন্দ্রিয় মনে করা যুক্তিসংগত হবে না। অতীন্দ্রিয় জ্ঞান হল 'বিচারমূলক বা ভাবমূলক বা দার্শনিক ধরনের জ্ঞান' (knowledge of a critical or reflective or philosophical type) অর্থাৎ এ হল যে জ্ঞান শুদ্ধ বা অভিজ্ঞতা-পূর্ব',—তার জ্ঞান। অতীন্দ্রিয় অনুভূতি বিজ্ঞান অতীন্দ্রিয়, যেহেতু এই বিজ্ঞান দেখায় যে দেশ ও কাল সম্পর্কে আমাদের ইন্দ্রিয়ানুভব হল শুদ্ধ।

সব শুদ্ধ জ্ঞান অতীন্দ্রিয় নয়

অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞান অতীন্দ্রিয় যেহেতু এই বিজ্ঞান দেখায় যে মানুষের মন কতকগুলি শুদ্ধ প্রত্যয় বা বুদ্ধিজাত জ্ঞানের আকারের অধিকারী। কিন্তু গাণিতিক জ্ঞান হল শুদ্ধ বা অভিজ্ঞতা-পূব, কিন্তু অতীন্দ্রিয় নয়।

গাণিতিক জ্ঞান শুদ্ধ কিন্তু অতীন্দ্রিয় নয়

কাজেই অতীন্দ্রিয় জ্ঞান বলতে বোঝায় যে এই জ্ঞান হল পূর্বতঃসিদ্ধ

সম্পর্কে দার্শনিক মতবাদ (a philosophical theory of the a priori)।

অতীন্দ্রিয় জ্ঞান পূর্বতঃসিদ্ধ সম্পর্কে দার্শনিক মতবাদ

কাণ্টের দর্শনের জনৈক সমালোচকের[1] ভাষায় বলা যেতে পারে যে অতীন্দ্রিয় জ্ঞান হল পূর্বতঃসিদ্ধ সম্পর্কে কাণ্টের নিজের দার্শনিক মতবাদ। কাণ্টের মতে যে জ্ঞানের উৎপত্তি মনের প্রকৃতিতেই নিহিত সেই জ্ঞানেরই পূর্বতঃসিদ্ধ বা অভিজ্ঞতা-পূর্ব হওয়া সম্ভব এবং অতীন্দ্রিয় মতবাদ হল সেই মতবাদ যা মনকেই অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের উৎসরূপে নির্দেশ করে।

দেশ ও কালের বেলায় যেমন, বুদ্ধির আকারের বেলায়ও লক্ষ্য করা যায় যে অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের যেমন একটি আন্তর অনিবার্যতা (internal

বস্তুর ক্ষেত্রে বুদ্ধির আকারের অনিবার্য প্রয়োগের দিক রয়েছে

necessity) আছে, তেমনি বস্তুর ক্ষেত্রে তাদের অনিবার্য প্রয়োগের বিষয়ও রয়েছে। কাজেই অনিবার্য প্রয়োগের বিষয়টি বা বস্তুগত যাথার্থের বিষয়টিও পূর্বতঃসিদ্ধ সম্পর্কে অতীন্দ্রিয় মতবাদের আলোচ্য বিষয়। পূর্বতঃসিদ্ধ সম্পর্কে অতীন্দ্রিয় মতবাদ কাণ্টের মতে অবশ্যই সিদ্ধান্ত করতে বাধ্য হবে যে যে বস্তু সম্পর্কে এই অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান যথার্থ তা কখনও স্বরূপতঃ বস্তু (thing as it is in itself) হতে পারে না। কাজেই অতীন্দ্রিয় মতবাদ হল অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান সম্পর্কে বিচারমূলক মতবাদ, যা অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের বিস্তৃতি, সীমা, উৎপত্তি এবং বস্তুগত যাথার্থ্য নিয়ে আলোচনা করে। কিন্তু অতীন্দ্রিয় মতবাদ অতীন্দ্রিয় বিশেষ করে এই কারণে যে এই মতবাদ জ্ঞানের উৎপত্তি সম্পর্কে আলোচনা করে। জ্ঞানের উৎপত্তি আলোচনা করতে গিয়েই জ্ঞানের সীমা, বিস্তৃতি এবং বস্তুগত যাথার্থ্যের প্রশ্ন এসে পড়ে।

আবার অতীন্দ্রিয় দর্শন, গণিতে আমরা যে অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান দেখি, যাকে

অতীন্দ্রিয় দর্শন বুদ্ধিবাদীদের তত্ত্ববিদ্যা সম্পর্কীয় মতবাদ নিয়ে আলোচনা করে

প্রকৃত অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান বলা যেতে পারে, তা নিয়েই যে আলোচনা করে তা নয়, যা নিজেকে অভিজ্ঞতা-পূর্ব বলে জাহির করতে চায় এমন জ্ঞান অর্থাৎ বুদ্ধিবাদীদের যুক্তি-বিজ্ঞান সম্পর্কীয় মতবাদ নিয়েও আলোচনা করে।

যেহেতু শুদ্ধ ইন্দ্রিয়ানুভব এবং শুদ্ধ প্রত্যয়, এবং যে শক্তি থেকে তাদের

1. *H. C. Paton.*

উদ্ভব, সব কিছুই কাণ্টের মতে সব অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের এবং বস্তুতঃ সব অভিজ্ঞতার অনিবার্য শর্ত। সেহেতু অতীন্দ্রিয় জ্ঞানকে অভিজ্ঞতার অনিবার্য শর্তের (necessary conditions of experience) জ্ঞানও বলা যেতে পারে। এভাবেও বলা যেতে পারে যে অতীন্দ্রিয় জ্ঞান হল সেই জ্ঞান যা যৌক্তিক দিক থেকে অভিজ্ঞতার পূর্ববর্তী (logically prior to experience) বা যা সব অভিজ্ঞতা-পূর্ব (a priori)। কাজেই যে সব জ্ঞান অভিজ্ঞতা-ঊর্ধ্ব বা অভিজ্ঞতা অতীত অর্থাৎ কিনা সব অভিজ্ঞতাকে অতিক্রম করে যায় (transcendent) যেমন স্বরূপতঃ বস্তুর জ্ঞান, তার থেকে এই অতীন্দ্রিয় জ্ঞান পৃথক।

অতীন্দ্রিয় জ্ঞানকে জ্ঞানের অনিবার্য শর্তের জ্ঞানও বলা যেতে পারে

কাজেই 'transcendental' বলতে কাণ্ট বোঝেন যা অভিজ্ঞতার অনিবার্য শর্তরূপে অভিজ্ঞতাকে অতিক্রম করে যায় (which transcends experience as its necessary condition), আর 'transcendent' কথাটির অর্থ হল যা অভিজ্ঞতা-ঊর্ধ্ব অর্থাৎ অভিজ্ঞতা দিয়ে যার নাগাল পাওয়া যায় না। যদি 'transcendental' কথাটিকে 'transcendent' অর্থে ব্যবহার করা হয় তাহলেই বিভ্রান্তির সৃষ্টি হবে। এইরকম কিন্তু ঘটেছে যখন কাণ্ট 'transcendental ideality of space and time' কথাতে 'transcendental'কে 'transcendent' অর্থে ব্যবহার করেছেন।

'Transcendental' ও 'Transcendent' শব্দের পার্থক্য

৭। অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞানের শ্রেণীবিভাগ (Divisions of Transcendental Logic):

অতীন্দ্রিয় অনুভূতি বিজ্ঞানে যেমন ইন্দ্রিয় শক্তিকে পৃথক করে নেওয়া হয়, অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞানে তেমনি বুদ্ধিকে পৃথক করে নেওয়া হয়। অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞানে জ্ঞান থেকে চিন্তনের সেই অংশটুকুকে পৃথক করে নেওয়া হয়, বুদ্ধিতেই শুধুমাত্র যার উৎপত্তি। এই পৃথগীকরণের বিষয়টিকে বুঝে নেবার সময় আমাদের মনে রাখা দরকার যে, চিন্তার কাছ থেকে পাওয়া এই অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের প্রয়োগ তখনই সম্ভব হবে যদি ইন্দ্রিয়ানুভবে বস্তু আমাদের কাছে প্রদত্ত হয়।

অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞানে জ্ঞান থেকে চিন্তনের সেই অংশটুকুকে পৃথক করে নেওয়া হয়, বুদ্ধিতেই শুধুমাত্র যার উৎপত্তি

অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞানের দুটি অংশ

[1]অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞানের দুটি অংশের কথা বলা হয়েছে—(১) অতীন্দ্রিয় তত্ত্ব বিশ্লেষণ (Transcendental Analytic) এবং অতীন্দ্রিয় দ্বান্দ্বিক যুক্তিবিজ্ঞান (Transcendental Dialectic)।

অতীন্দ্রিয় তত্ত্ববিজ্ঞানের প্রকৃতি

অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞানের যে অংশ বুদ্ধি প্রদত্ত শুদ্ধ জ্ঞানের উপাদানগুলি এবং সূত্রগুলি (যেগুলি ছাড়া কোন বস্তুকেই চিন্তা করা যাবে না) আলোচনা করে, তাকেই অতীন্দ্রিয় তত্ত্ববিশ্লেষণ (Transcendental Analytic) নামে অভিহিত করা হয়। কাণ্ট একে সত্যতার যুক্তিবিজ্ঞান (logic of truth) নামেও অভিহিত করেছেন। কেননা কোন জ্ঞান যদি অতীন্দ্রিয় তত্ত্ববিশ্লেষণের সঙ্গে অসংগতিপূর্ণ হয় তাহলে সেই জ্ঞানের কোন বিষয়বস্তু থাকবে না, এবং তার ফলে সেই জ্ঞানের কোন সত্যতা থাকবে না। কারণ সত্যতা হল সব সময়ই চিন্তার সঙ্গে বস্তুর সংগতি। কাজেই অতীন্দ্রিয় তত্ত্ববিশ্লেষণ আমাদের সমগ্র অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের বিশ্লেষণ করে যে উপাদানগুলি শুদ্ধ বুদ্ধির অন্তর্গত, সেগুলি নিরূপণ করতে চায়। অতীন্দ্রিয় তত্ত্ববিশ্লেষণ বুদ্ধির আকার

অতীন্দ্রিয় তত্ত্ববিশ্লেষণ বুদ্ধির আকার ও সূত্রগুলি প্রতিষ্ঠা করতে চায়

এবং সূত্রগুলিকে প্রতিষ্ঠা করতে চায় যেগুলি ছাড়া কোন বস্তুকেই চিন্তা করা যাবে না। অতীন্দ্রিয় তত্ত্ববিশ্লেষণ সুনির্দিষ্টভাবে সেই শর্তগুলি নিরূপণ করতে চায়, যে শর্তের অধীনস্থ করেই কোন বস্তুকে অবশ্যই চিন্তা করতে হবে, অবশ্য তাকে যদি বস্তু হতেই হয়। ইতিপূর্বে আমরা দেখেছি অতীন্দ্রিয় অনুভূতি বিজ্ঞান সেই সব শর্তগুলির (ইন্দ্রিয়শক্তির বা সংবেদন শক্তির আকার) প্রতিষ্ঠা করেছে যে শর্তের অধীনে প্রতিটি বস্তু অবশ্যই প্রদত্ত হবে, যদি তাকে কোন বস্তু হতে হয়।

---

1. আকারনিষ্ঠ তর্কবিজ্ঞানের মতনই অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞানের দুটি বিভাগ—'A Doctrine of Elements' এবং 'A Doctrine of Method'। প্রথম বিভাগটি শুদ্ধ প্রজ্ঞার পরিপূর্ণ সংহতির (complete system of pure reason) আকারগত শর্তগুলি নিরূপণ করে। দ্বিতীয় বিভাগটিরই দুটি অংশ : 'Transcendental Analytic' এবং 'Transcendental Dialectic.'

বুদ্ধির আকারগুলি ছাড়া কোন জ্ঞানই সম্ভব নয়

সুতরাং বুদ্ধির আকারগুলি ছাড়া কোন জ্ঞানই সম্ভব হবে না, কেননা এগুলি ছাড়া জ্ঞানের কোন বস্তুই পাওয়া যাবে না। যদিও অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রেই এই সব বুদ্ধির আকারগুলিকে (categories) প্রয়োগ করা যুক্তিযুক্ত, কেননা অভিজ্ঞতাতেই একমাত্র বস্তু প্রদত্ত হয়, তবুও সময় সময় সম্ভাব্য অভিজ্ঞতার বাইরে আমরা বুদ্ধির আকারগুলিকে প্রয়োগ করার লোভ সামলাতে পারি না। অতীন্দ্রিয় দ্বন্দ্বমূলক যুক্তিবিজ্ঞান বুদ্ধির আকারগুলির এই অপপ্রয়োগ সম্পর্কে আলোচনা করে। কাজেই বলা যেতে পারে অতীন্দ্রিয় দ্বন্দ্বমূলক যুক্তিবিজ্ঞান পূর্বতঃসিদ্ধ প্রত্যয় এবং সূত্রের অপপ্রয়োগ নিয়ে আলোচনা করে। ইন্দ্রিয়ানুভবে প্রদত্ত বস্তুর ক্ষেত্রেই এই সব প্রত্যয় ও সূত্রের প্রয়োগ বৈধ। কিন্তু কোন অভিজ্ঞতাতেই যে বস্তু প্রদত্ত হয় না, শুধুমাত্র জ্ঞানের বিস্তৃতি সাধনের জন্য যখন তাদের ক্ষেত্রেও সেগুলিকে প্রয়োগ করা হয়, তখনই তাদের অযৌক্তিক প্রয়োগ দৃষ্ট হয়। এগুলির আলোচনাই অতীন্দ্রিয় দ্বন্দ্বমূলক যুক্তিবিজ্ঞানের কাজ। শুদ্ধ বুদ্ধির এই অপপ্রয়োগ হল দ্বন্দ্বমূলক এবং ভ্রান্তির উৎস। অতীন্দ্রিয় দ্বন্দ্বমূলক যুক্তিবিজ্ঞান এই দ্বন্দ্বমূলক ভ্রান্তির অর্থাৎ ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতায় যা প্রদত্ত হয় তার সীমার বাইরে শুদ্ধ বুদ্ধির অপপ্রয়োগের সমালোচনা নয়; বস্তুতঃ এ হল বুদ্ধিবাদী তত্ত্ববিদ্যার (rationalist metaphysics) সমালোচনা।

অতীন্দ্রিয় দ্বন্দ্বমূলক যুক্তিবিজ্ঞান বুদ্ধির আকারগুলির অপপ্রয়োগ সম্পর্কে আলোচনা করে

বস্তুতঃ অতীন্দ্রিয় দ্বন্দ্বমূলক যুক্তিবিজ্ঞানে কাণ্ট বিচার-বিযুক্তবাদী তত্ত্ববিদ্যা সম্পর্কীয় মতবাদগুলির সমালোচনা করেছেন। জ্ঞানের জন্য ইন্দ্রিয়ানুভব এবং প্রত্যয় উভয়েরই প্রয়োজন আছে, এই নিয়মকে এই সব মতবাদে অগ্রাহ্য করা হয়েছে এবং ইন্দ্রিয়ানুভব ছাড়া শুধুমাত্র বুদ্ধির সাহায্যে সংশ্লেষণাত্মক পূর্বতঃসিদ্ধ বচন প্রতিষ্ঠার চেষ্টা করা হয়েছে।

পঞ্চম অধ্যায়

অতীন্দ্রিয় তত্ত্ব বিশ্লেষণ

(Transcendental Analytic)

১। অতীন্দ্রিয় তত্ত্ব বিশ্লেষণ (Transcendental Analytic) :

আমাদের অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের মধ্যে সেই সব উপাদান, যেগুলি শুদ্ধ বুদ্ধি নিজেই শুধুমাত্র দিতে পারে, নিরূপণের জন্য আমাদের সব অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানকে বিশ্লেষণ করাই হল অতীন্দ্রিয় তত্ত্ব বিশ্লেষণের কাজ। কাজেই শুদ্ধ বুদ্ধিই অতীন্দ্রিয় তত্ত্ব বিশ্লেষণের আলোচ্য বিষয়। এটার প্রয়োজন এই কারণে যে এইভাবে যে সব প্রত্যয়গুলি পাওয়া যাবে সেগুলি শুদ্ধ হবে, লৌকিক বা ব্যবহারিক (empirical) হবে না, তারা চিন্তন এবং বুদ্ধির অন্তর্ভুক্ত হবে, ইন্দ্রিয়শক্তি বা ইন্দ্রিয়ানুভবের অন্তর্ভুক্ত হবে না; তারা প্রকৃতই লৌকিক হবে, পরোদ্ভূত (derivative) হবে না [1]অর্থাৎ কিনা দেশ কালের মতন শুদ্ধ ইন্দ্রিয়ানুভব থেকে উদ্ভূত হলেও চলবে না। এবং সবশেষে শুদ্ধ বুদ্ধির সমগ্র ক্ষেত্রটিই যেন তারা জুড়ে থাকে, অর্থাৎ কিনা প্রত্যয়ের তালিকাটি যেন সম্পূর্ণ হয়। যা কিছু ব্যবহারিক বা লৌকিক এবং ইন্দ্রিয়গত তার থেকে পৃথক করে দেখলে বুদ্ধি হল স্ব-নির্ভর এবং স্বয়ংসম্পূর্ণ ঐক্য। কাজেই তার প্রত্যয়গুলি একত্রে একটা সুসংহত ঐক্য গড়ে তুলবে। প্রত্যয়ের এই সুসংহত ঐক্য বিশ্লেষণের শুদ্ধতা পরীক্ষার মাপকাঠি হবে।

অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের বিশ্লেষণই অতীন্দ্রিয় তত্ত্ব বিশ্লেষণের কাজ

অতীন্দ্রিয় তত্ত্ব বিশ্লেষণের দুটি অংশ আছে। একটি প্রত্যয়গুলি নিয়ে আলোচনা করে এবং অপরটি শুদ্ধ বুদ্ধির মূল সূত্র বা নিয়মগুলি (the principles of pure understanding) নিয়ে আলোচনা করে।

---

1. 'They must not be derived even from pure intuition, as are temporality and spatiality—Further we are concerned only with primary, not with derivative concepts."

H. PATON : Kant's Metaphysic of Experience. Vol. I. P. 238

২। প্রত্যয়ের বিশ্লেষণ (The Analytic of Concepts) :

অতীন্দ্রিয় তত্ত্ব বিশ্লেষণের প্রথম অংশ হল প্রত্যয়ের বিশ্লেষণ (Analytic of Concepts)। কাণ্টের মতে এই অংশের কাজ পরিচিত এবং প্রদত্ত প্রত্যয়গুলিকে আরও সুস্পষ্ট (distinct) করে তোলার জন্য তাদের বিশ্লেষণ করা নয়, বরং বস্তুগত জ্ঞানকে সম্ভব করে যে সব অভিজ্ঞতা-পূর্ব প্রত্যয় সেগুলি আবিষ্কারের জন্য বুদ্ধির বৃত্তি বা ক্ষমতারই বিশ্লেষণ করা। বুদ্ধির ক্ষমতার বিশ্লেষণের উদ্দেশ্য হল বুদ্ধির ক্রিয়ার সঙ্গে শুদ্ধ প্রত্যয়গুলি অনিবার্যভাবে সম্বন্ধযুক্ত কিনা দেখা। বুদ্ধি হল চিন্তনের বৃত্তি এবং কতকগুলি শুদ্ধ প্রত্যয়ের প্রয়োগের মাধ্যমে এই চিন্তন সম্ভব হয়। এই শুদ্ধ প্রত্যয়গুলিকে কেবলমাত্র বুদ্ধির পরীক্ষা বা বিচারের দ্বারাই আবিষ্কার করা যেতে পারে। বুদ্ধিই এই সব প্রত্যয়ের একমাত্র এবং যথার্থ জন্মস্থান।

প্রত্যয়ের বিশ্লেষণ অংশের কাজ হল বুদ্ধির বৃত্তি বা ক্ষমতারই বিশ্লেষণ

প্রত্যয়ের বিশ্লেষণ দুটি অংশে বিভক্ত এবং এদের প্রত্যেকটি প্রথম সংস্করণে তিনটি পরিচ্ছেদে বিভক্ত। প্রথম প্রধান অংশটির নাম 'বুদ্ধির সব শুদ্ধ প্রত্যয়ের আবিষ্কারের সূত্র' (The Clue to the Discovery of all Pure Concepts of the Understanding)। দ্বিতীয় সংস্করণে কাণ্ট একেই সংক্ষেপে তত্ত্ববিদ্যাগত প্রমাণ (Metaphysical Deduction) বলে অভিহিত করেছেন। দ্বিতীয় প্রধান অংশটির নাম বুদ্ধির শুদ্ধ প্রত্যয়ের প্রমাণ (The Deduction of the Pure Concepts of the Understanding)। একেই যথার্থ অতীন্দ্রিয় প্রমাণ (Transcendental Deduction) বলা যেতে পারে।

প্রত্যয়ের বিশ্লেষণ-এর দুটি অংশ—তত্ত্ববিদ্যাগত প্রমাণ ও অতীন্দ্রিয় প্রমাণ

প্রমাণের বিস্তারিত আলোচনা করবার পূর্বে কাণ্ট এই প্রমাণগুলি সম্পর্কে সামগ্রিকভাবে কি বলেছেন বুঝে নেওয়া যাক :

তত্ত্ববিদ্যাগত প্রমাণ (Metaphysical Deduction) বুদ্ধির আকারের তালিকা নিরূপণ এবং বুদ্ধির প্রকৃতিতে তাদের উৎপত্তি সম্পর্কে

আলোচনা করে। অতীন্দ্রিয় প্রমাণে (Tnrnscendental Deduction) দেখান হয়েছে এই সব বুদ্ধিজাত আকার ইন্দ্রিয়ানুভবে প্রদত্ত বস্তুর উপর কিভাবে প্রয়োগ করা সম্ভব। সংক্ষেপে অতীন্দ্রিয় প্রমাণ বুদ্ধিজাত আকারের বস্তুগত যাথার্থ্য এবং সেহেতু তাদের বিস্তৃতি এবং তাদের যথাযথ প্রয়োগের সীমা নিয়ে আলোচনা করে।

তত্ত্ববিদ্যাগত প্রমাণের প্রকৃতি

অতীন্দ্রিয় প্রমাণের দুটি দিক আছে—(১) বস্তুনিরপেক্ষ বা ব্যক্তি সাপেক্ষ প্রমাণ (Subjective Deduction) এবং ব্যক্তি নিরপেক্ষ বা বস্তুগত প্রমাণ (Objective Deduction)। অতীন্দ্রিয় প্রমাণের মুখ্য প্রশ্নটি শুদ্ধ বুদ্ধির বস্তুকে কেন্দ্র করে। এই প্রশ্নটি হল 'অভিজ্ঞতার উপর নির্ভর না করে বুদ্ধি কি এবং কত-টুকু জানতে পারে?' এর লক্ষ্য হল বুদ্ধির আকারের বস্তুগত যাথার্থ্যকে প্রমাণ করা এবং বোধগম্য করে তোলা। এটা হল অতীন্দ্রিয় প্রমাণের বস্তুগত প্রমাণের দিকটি। বস্তুনিরপেক্ষ প্রমাণের আলোচ্য বিষয় হল শুদ্ধ বুদ্ধি, তার সম্ভাবনা এবং যার উপরে তার ভিত্তি সেই জ্ঞানের শক্তিকে নিয়ে। এই প্রমাণে প্রশ্নটি হল চিন্তনের ক্ষমতাই কিভাবে সম্ভব হয়? অর্থাৎ কিনা এভাবে বললেই হয়ত ভাল বলা হবে—'চিন্তনের শক্তি কিভাবে অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের শক্তি হতে পারে?' এবং এই প্রমাণই দেখাবার চেষ্টা করেছে যে কল্পনা ও ইন্দ্রিয়ের সহযোগিতায় এটা সম্ভব হতে পারে।

অতীন্দ্রিয় প্রমাণের প্রকৃতি

৩। বুদ্ধির শুদ্ধ প্রত্যয়ের আবিষ্কারের সূত্র (The Clue to the Discovery of all Pure Concepts of the Understanding):

প্রশ্ন হল বুদ্ধির অভিজ্ঞতা-পূর্ব বা পূর্বতঃসিদ্ধ প্রত্যয়গুলিকে কিভাবে নিরূপণ করা যাবে? হয়ত কেউ বলতে পারে যে, সর্বপ্রথমে সব সম্ভাব্য প্রত্যয়ের একটা তালিকা তৈরী করতে হবে, তারপর অভিজ্ঞতা-প্রসূত বা লৌকিক প্রত্যয়গুলিকে অভিজ্ঞতা-পূর্ব প্রত্যয়গুলি থেকে আলাদা করে নিতে হবে। কিন্তু এটা মোটেও সম্ভব নয়। আর বাস্তবে এটা সম্ভব

হলেও, আমাদের পক্ষে অভিজ্ঞতা-পূর্ব এবং অভিজ্ঞতা-প্রসূত প্রত্যয়ের মধ্যে প্রভেদ করার জন্য একটা মানদণ্ড বা পদ্ধতির প্রয়োজন। কোন্ কোন্ প্রত্যয় শুদ্ধ অভিজ্ঞতা-পূর্ব তা নিরূপণ করার যদি কোন পদ্ধতিই আমাদের জানা থাকে তাহলে প্রত্যয়ের তালিকা তৈরী না করে শুধুমাত্র পদ্ধতি প্রয়োগ করেই প্রত্যয়গুলিকে নিরূপণ করা সম্ভব হবে। তাই প্রশ্ন হ'ল কোন অপরোক্ষ সুসংগতিপূর্ণ উপায়ে বুদ্ধির অভিজ্ঞতা-পূর্ব প্রত্যয়গুলিকে নিরূপণ করার উপায় আছে কী? কাণ্ট বলেন যে, এই সব প্রত্যয়ের আবিষ্কারের জন্য আমাদের একটা নীতির, একটা অতীন্দ্রিয় সূত্রের (transcendental clue) একান্ত প্রয়োজন।

অভিজ্ঞতা-পূর্ব প্রত্যয় নিরূপণের জন্য একটা অতীন্দ্রিয় সূত্রের প্রয়োজন

কাণ্ট প্রত্যয়ের তত্ত্ববিদ্যাগত প্রমাণ নিয়েই এখানে শুরু করেছেন। কাণ্ট বলেন যে, অতীন্দ্রিয় দর্শনের প্রত্যয়গুলি নিরূপণের ব্যাপারে একটা সুবিধা রয়েছে এবং একটা মাত্র নীতির ভিত্তিতে অগ্রসর হবার কর্তব্যও রয়েছে। এই প্রত্যয়গুলি শুদ্ধ বা অবিমিশ্রভাবে বুদ্ধি থেকে উদ্ভূত হয়, যে বুদ্ধি হল এক সর্ব নিরপেক্ষ ঐক্য। কাজেই প্রত্যয়গুলি একটা নীতি অনুযায়ী পরস্পরের সঙ্গে যুক্ত এবং এই নীতিটি আমাদের একটি নিয়ম যুগিয়ে দেয় যার দ্বারা অভিজ্ঞতা-পূর্ব উপায়ে আমরা প্রত্যয়গুলির নিজ নিজ স্থান এবং সুসংগতিপূর্ণ সম্পূর্ণতা নিরূপণ করতে পারি। আমাদের এই নীতিটি খুঁজে বার করতে হবে। কাণ্ট এই সূত্রটি খুঁজে পেয়েছেন অবধারণের বৃত্তিতে যা তাঁর কাছে চিন্তনের ক্ষমতার সঙ্গে অভিন্ন।

অবধারণের বৃত্তিতে কাণ্ট এই সূত্রের সন্ধান পেয়েছেন

৪। বুদ্ধিজাত আকারের তত্ত্ববিদ্যাগত প্রমাণ (The Metaphysical Deduction of the Categories):

ইতিপূর্বে বলা হয়েছে যে বুদ্ধিজাত আকারের তত্ত্ববিদ্যাগত প্রমাণের তিনটি পরিচ্ছেদ আছে। এর মধ্যে প্রথম পরিচ্ছেদটি সাধারণভাবে বুদ্ধির যৌক্তিক প্রয়োগ (logical use of the understanding) সম্পর্কে আলোচনা

করেছে। দ্বিতীয় পরিচ্ছেদটি অবধারণের প্রকার (forms of judgment) এবং তৃতীয় পরিচ্ছেদটি বুদ্ধির আকার (categories) সম্পর্কে আলোচনা করেছে। এর থেকে দেখতে পাওয়া যায় যে, তৃতীয় পরিচ্ছেদটিই শুধুমাত্র অতীন্দ্রিয় যুক্তিবিজ্ঞানের বিশেষ সমস্যা নিয়ে আলোচনা করেছে এবং একেই যথার্থ তত্ত্ববিদ্যাগত প্রমাণ রূপে অভিহিত করা যেতে পারে।

(ক) **বুদ্ধির যৌক্তিক প্রয়োগ** (The Logical Employment of the Understanding) : বুদ্ধি হ'ল জ্ঞানের এমন একটা বৃত্তি যা ইন্দ্রিয় নয়, কাজেই ইন্দ্রিয়শক্তি বা সংবেদনশক্তি থেকে পৃথক। যেহেতু ইন্দ্রিয়শক্তির কাছেই ইন্দ্রিয়ানুভব প্রদত্ত হয়, ইন্দ্রিয়ানুভবের মাধ্যমে বুদ্ধির পক্ষে জানা সম্ভব নয়। কিন্তু আমরা হয় প্রত্যয় বা ইন্দ্রিয়ানুভবের মাধ্যমে জানি, জানার কোন তৃতীয় পথ নেই। কাজেই বুদ্ধি হ'ল জ্ঞানের সেই বৃত্তি যা প্রত্যয়ের মাধ্যমে ক্রিয়া করে।[1] বুদ্ধি হল অবধারণের বৃত্তি (a faculty of judgment)। প্রত্যয়কে শুধুমাত্র যে কাজে বুদ্ধি নিযুক্ত করতে পারে তা হল অবধারণ করা। অবধারণ হল বুদ্ধির ক্রিয়া (function of the understanding) এবং প্রত্যয় অনিবার্যভাবে অবধারণের সঙ্গে যুক্ত। ইন্দ্রিয়ানুভব যেমন উদ্দীপনের (affection) উপর নির্ভর, প্রত্যয়ও ক্রিয়ার উপর নির্ভর। এখানে ক্রিয়া (function) বলতে ক্রিয়ার ঐক্য (unity of the act) বোঝায় বা বিভিন্ন প্রতীতিকে (representations) একটি সাধারণ ধারণার অধীনস্থ করার ঐক্যবিধায়ক (unitary) ক্রিয়াকে বোঝায়।

বুদ্ধি অবধারণের বৃত্তি

---

1. এখানে কান্ট 'ক্রিয়া' কথাটিকে কি অর্থে ব্যবহার করেছেন বুঝে নেওয়া দরকার। এখানে ক্রিয়া বলতে বস্তু যে কাজ করে, তাকে না বুঝিয়ে যেভাবে কাজ করে (way of working), অর্থাৎ যে ভাবে কাজ ক'রে তার উদ্দেশ্য সিদ্ধ করে তাকে বোঝাচ্ছে। কাজেই ক্রিয়া হল বিভিন্ন কাজের মধ্যে উপস্থিত সাধারণ আকার (common form present in the separate acts)। কাজেই কান্ট 'function' কথাটিকে 'form'-এর সঙ্গে সমার্থকরূপে ব্যবহার করেছেন। সে কারণে 'function of understanding' এবং 'function of judgment' যথাক্রমে 'form of understanding' এবং 'form of judgment'-এর সঙ্গে অভিন্ন। কান্ট function বলতে unity of the act-এর কথা বলেছেন। 'unity of the act'-এর অর্থ হল 'form of judgment'।

প্রতিটি অবধারণে আমরা একটি প্রত্যয় ব্যবহার করি যা অনেক প্রতীতি (representation) সম্পর্কে সত্য এবং এই প্রত্যয়কে ইন্দ্রিয়ানুভবে প্রদত্ত এমন কোন বিষয়কে বোঝাবার জন্য নির্দিষ্ট করতে পারি। যেমন আমি 'এটি হয় একটি টেবিল' এই অবধারণ করতে পারি। এখানে টেবিল এই প্রত্যয়টি যা বর্তমান ইন্দ্রিয়ানুভবে প্রদত্ত তার সম্পর্কেই যে কেবল সত্য তা নয়, অন্যান্য ইন্দ্রিয়ানুভব সম্পর্কেও সত্য, যেহেতু অবধারণের মাধ্যমেই বুদ্ধির তাৎপর্যটুকু অবধারণ করা যাবে। বিভিন্ন ধরনের অবধারণের আলোচনার মাধ্যমে বুদ্ধির মূল ক্রিয়াকে এবং সেহেতু বুদ্ধির আকারগুলিকে (categories) জানা যাবে।

প্রত্যয় একাধিক প্রতীতি সম্পর্কে সত্য হয়

কাণ্টের বক্তব্যকে সংক্ষেপে বলতে গেলে এই দাঁড়াল যে, বুদ্ধি হল প্রত্যয়ের মাধ্যমে জানার ক্ষমতা। প্রত্যয়ের মাধ্যমে জানার অর্থ হল অবধারণ করা। অবধারণ করার অর্থ হল আমাদের ধারণাগুলিকে ঐকবদ্ধ করা। যে বিভিন্ন উপায়ে অবধারণ আমাদের ধারণাগুলিকে, ধারণার প্রকৃতির উপরে নির্ভর না করে, ঐক্যবদ্ধ করে, সেই উপায়গুলি হল অবধারণের প্রকার। কাজেই বিভিন্ন প্রকারের অবধারণের পূর্ণ তালিকা, যে বিভিন্ন উপায়ে বুদ্ধি অবধারণের মাধ্যমে ধারনাকে ঐক্যবদ্ধ করে, তারই তালিকা। অর্থাৎ কিনা এটা বুদ্ধির ক্রিয়ার পূর্ণ তালিকা।

বুদ্ধি হল প্রত্যয়ের মাধ্যমে জানার ক্ষমতা

যেহেতু অবধারণ আমাদের বুদ্ধির সারবস্তুকে (essence) বুঝতে সহায়তা করে, সেহেতু বিভিন্ন ধরনের অবধারণের আলোচনা আমাদের বুদ্ধির মৌলিক ক্রিয়াগুলিকে অর্থাৎ কিনা বুদ্ধির আকারগুলিকে খুঁজে বার করতে সহায়তা করবে।

অবধারণের তালিকা -বুদ্ধির ক্রিয়ার পূর্ণ তালিকা

(খ) অবধারণে বুদ্ধি-এর যৌক্তিক ক্রিয়া (The Logical Function of the Understanding in Judgment): কাণ্ট কিছুটা পরিবর্তিত করে তাঁর সময়কার আকারনিষ্ঠ তর্কবিজ্ঞান থেকে পরিমাণ

(quantity), গুণ (quality), সম্বন্ধ (relation) এবং নিশ্চয়তা (modality) ভেদে অবধারণের বা বচনের বিভাগকে গ্রহণ করেন। এদের প্রতিটিই আবার তিন ভাগে বিভক্ত। গুণ অনুসারে অবধারণ বা বচনকে আবার তিনভাগে বিভক্ত করা হয়েছে। সামান্য অবধারণ (Universal Judgment), যেমন, 'সব মানুষ হয় মরণশীল', বিশেষ অবধারণ (Particular Judgment), যেমন 'কোন কোন মানুষ হয় জ্ঞানী', ঐকিক অবধারণ (Singular Judgment) যেমন 'সক্রেটিস হয় জ্ঞানী'। গুণ অনুসারে অবধারণকে তিনভাগে ভাগ করা হয়, সদর্থক অবধারণ (Affirmative Judgment), যেমন 'মানুষ হয় মরণশীল', নঞর্থক অবধারণ (Negative Judgment), 'মানুষ নয় অমর ; অসীম সাধরণ (Infinite Judgment) যেমন, 'এই ফুলটা হয় অ-সবুজ'। সম্বন্ধ অনুসারে অবধারণকে তিনভাগে বিভক্ত করা হয়, নিরপেক্ষ অবধারণ (Categorical judgment), যেমন 'রক্ত হয় লালবর্ণ' ; সাপেক্ষ অবধারণ (Hypothetical judgment), যেমন, 'যদি সূর্য উদিত হয়, তবে অন্ধকার দূরীভূত হয়' ; বৈকল্পিক অবধারণ (Disjunctive Judgment), 'রাম হয় ধার্মিক কিংবা সাধু'। নিশ্চয়তা অনুসারে অবধারণকে তিনভাগে বিভক্ত করা হয়েছে—সম্ভাব্য অবধারণ (Problematic Judgment) 'যদু হয়ত ধার্মিক' ; ঘোষক অবধারণ (Assertory Judgment) 'রাম হয় সাধু' ; অনিবার্যক অবধারণ (Necessary or Apodeictic Judgment), যেমন 'মানুষ অবশ্যই মরণশীল।'

গুণ অনুসারে জ্ঞানের বিভাগ

সাধারণ তর্কবিজ্ঞানে ঐকিক এবং অসীম বচনকে পৃথকভাবে গণ্য না করে তাদের যথাক্রমে সামান্য এবং সদর্থক অবধারণরূপে গণ্য করা হয়েছে। কিন্তু কাণ্ট সামান্য অবধারণ এবং ঐকিক অবধারণকে এক বলে গণ্য করতে রাজী হলেন না। সামান্য অবধারণে বিধেয় একটি সমগ্র শ্রেণী সম্পর্কে কোন কিছু বলে, কিন্তু ঐকিক অবধারণে একটি মাত্র ব্যক্তি সম্পর্কে কিছু বলা হয়। অসীম অবধারণকেও যথার্থ ভাবে সদর্থক অবধারণ বলা চলে

ঐকিক ও অসীম অবধারণকে পৃথক রূপে স্বীকার

না, কারণ এই অবধারণে উদ্দেশ্যর সঠিক পরিচয় লাভ করা যায় না। যেমন 'ফুলটি হয় অ-সবুজ' এই উদাহরণে ফুলটিকে লালবর্ণের পরিসর থেকে বহির্ভূত করা হয়েছে। কিন্তু যে অ-সবুজের পরিসরের মধ্যে তাকে অন্তর্ভুক্ত করা হয়েছে সেই পরিসর হল অসীম। কেননা অসীম সংখ্যক বস্তু এর অন্তর্ভুক্ত। অ-সবুজ বললে এর পরিসর সুনির্দিষ্টভাবে নিরূপণ করা সম্ভব হয় না।

(গ) **বুদ্ধির শুদ্ধ প্রত্যয় বা বুদ্ধির আকার** (Pure Concepts of the Understanding or Categories) ঃ ইন্দ্রিয় এবং বুদ্ধি হল দুটি স্বতন্ত্র বৃত্তি। জ্ঞানের ক্ষেত্রে উভয়েরই নির্দিষ্ট ক্রিয়া বর্তমান। ইন্দ্রিয় হল ইন্দ্রিয়শক্তির বৃত্তি। বুদ্ধি হল প্রত্যয়ের বৃত্তি। শুধু ইন্দ্রিয়ানুভবের দ্বারা আমাদের জ্ঞান হয় না। শুধু সংবেদনের উপর নির্ভর করে কোন বিষয়ের স্বরূপ নিরূপণ করা যায় না, শুধু এক বিশৃঙ্খল বহুতার (manifold) ধারণা জন্মাতে পারে। সংবেদনলব্ধ এই বহুতাকে জ্ঞানে পরিণত করতে হলে তাকে সুবিন্যস্ত বা ঐক্যবদ্ধ করা দরকার। বুদ্ধিই এই কার্য করে।

ইন্দ্রিয়শক্তি এবং বুদ্ধি দুটি স্বতন্ত্র বৃত্তি

বুদ্ধিই এই বিশৃঙ্খল বহুতাকে সুশৃঙ্খল ও ঐক্যবদ্ধ করে ; পরস্পরের সঙ্গে সংযুক্ত করে। এই সংযুক্তিকরণ এবং পরস্পরের সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত করার যে ক্রিয়া, যেটি বুদ্ধির একটি প্রয়োজনীয় কার্য, তাকে বলা হয় সংশ্লেষণ (synthesis)। এই সংশ্লেষণ ছাড়া আমরা দেশে ও কালে প্রদত্ত কেবলমাত্র সংবেদনের একটা বহুতাকে পাব। কিন্তু এই বহুতা হবে অবিন্যস্ত ও পরস্পরে সঙ্গে অসম্বন্ধযুক্ত। এই বহুতা কার্যকারণের দ্বারা বা অন্য কোন সম্বন্ধের দ্বারা সংযুক্ত, এভাবে আমাদের কাছে প্রতীত হবে না, বস্তুতঃ এই বহুতা কোন বস্তুর রূপ আমাদের কাছে গ্রহণ করে না। এই বহুতা নিছক বিশৃঙ্খলা মাত্র। আমাদের মনের এমনই সংগঠন যে আমাদের এই বিশৃঙ্খলা বা সম্বন্ধহীন নিছক বহুতার কোন সজ্ঞান অভিজ্ঞতা হয় না। কাজেই আমরা অনুমান করে নিই যে ইন্দ্রিয় প্রদত্ত এই বহুতা,

বুদ্ধিই বিশৃঙ্খল বহুতাকে ঐক্যবদ্ধ করে

বুদ্ধির ক্রিয়াকে প্রত্যয়ের মাধ্যমে ব্যক্ত করা হয়

এই মৌলিক বিশৃঙ্খল অন্ধ অসচেতন কল্পনার দ্বারা সংশ্লেষিত হয়। বুদ্ধির এই ক্রিয়াকে, যা সচেতনভাবে প্রযুক্ত হয় না, প্রত্যয়ের মাধ্যমে ব্যক্ত করা হয়।

বুদ্ধির সংশ্লেষনী ক্রিয়া অবধারণের ক্রিয়ার সঙ্গে অভিন্ন

কাণ্ট মনে করেন যে বুদ্ধির এই সংশ্লেষণী ক্রিয়া, যা সংবেদনপ্রদত্ত মৌলিক উপাত্তগুলিকে সংযুক্ত করে এবং সম্বন্ধযুক্ত করে, অবধারণের ক্রিয়ার সঙ্গে অভিন্ন। কাজেই বিভিন্ন অবধারণগুলি বিভিন্ন সংশ্লেষণী ক্রিয়াই বোঝায় এবং সেহেতু বুদ্ধির আকারের (categories) তালিকা সাধারণ তর্কবিজ্ঞানে যে অবধারণের তালিকা আছে, তার থেকে পাওয়া। নিম্নলিখিত তালিকা বিভিন্ন ধরনের অবধারণ এবং তাদের সমসংখ্যক শুদ্ধ প্রত্যয়ের তালিকা।

বুদ্ধির আকারের তালিকা

(Table of Categories)

অবধারণ (Judgment)	বুদ্ধির আকার (Categories)
১। **পরিমাণ** (Quantity)	১। **পরিমাণ** (Quantity)
(i) সামান্য (Universal)	(i) সমগ্রত্ব (Totality)
(ii) বিশেষ (Particular)	(ii) বহুত্ব (Plurality)
(iii) ঐকিক (Singular)	(iii) একত্ব (Unity)
২। **গুণ** (Quality)	২। **গুণ** (Quality)
(iv) সদর্থক (Affirmative)	(iv) সত্তা (Reality)
(v) নঞর্থক (Negative)	(v) অসত্তা (Negative)
(vi) অসীম (Infinite)	(vi) সীমাবদ্ধতা (Limitation)
৩। **সম্বন্ধ** (Relation)	৩। **সম্বন্ধ** (Relation)
(vii) নিরপেক্ষ (Categorical)	(vii) দ্রব্য ও ধর্ম (Substance and Accident)

অবধারণ	বুদ্ধির আকার
(viii) সাপেক্ষ (Hypothetical)	(viii) কার্য ও কারণ (Cause and Effect)
(ix) বৈকল্পিক (Disjunctive)	(x) ক্রিয়া ও প্রক্রিয়া (Community)
৪। সম্ভাবনা (Modality)	৪। সম্ভাবনা (Modality)
(x) সম্ভাব্য (Problematic)	(x) সম্ভাব্যতা ও অসম্ভাব্যতা (Possibility and Impossibility)
(xi) বর্ণনাত্মক (Assertoric)	(xi) অস্তিত্ব ও অনস্তিত্ব (Existence and Non-Existence)
(xii) নিশ্চয়াত্মক (Apodictic)	(xii) অনিবার্যতা ও অনিশ্চয়তা (Necessity and Contingency)।

'ক্যাটিগরী' (category) শব্দটির জন্য কাণ্ট আরিস্টটল-এর কাছে ঋণী, যিনি সর্বপ্রথম এই মৌলিক প্রত্যয়গুলিকে আবিষ্কার করার জন্য সচেষ্ট হয়েছিলেন। অ্যারিস্টটল কোন একটি মাত্র নীতির ভিত্তিতে তাঁর প্রত্যয়গুলিকে অনুমান করে নেননি। তিনি যেভাবে সেগুলি তাঁর কাছে উপস্থিত হয়েছিল সেভাবে তাদের নির্বাচন করেছিলেন। কাজেই তাদের সম্পূর্ণতা সম্পর্কে তিনি সুনিশ্চিত হতে পারেন নি। কিন্তু যেহেতু কাণ্ট একটি মাত্র নীতি থেকে অর্থাৎ চিন্তন বা অবধারণের বৃত্তি থেকে তাদের অনুমান করে নিয়েছিলেন, তিনি মনে করেন যে, আমাদের অভিজ্ঞতার মূলে যে প্রত্যয়গুলি বর্তমান, তিনি সেইসব মৌলিক প্রত্যয়গুলিকে (সংখ্যায় দ্বাদশটি) আবিষ্কার করতে সক্ষম হয়েছেন।

প্রত্যয়ের সংখ্যা। দ্বাদশ

চারটি শিরোনামার অধীনে তালিকাভুক্ত প্রত্যয়গুলিকে দুটি দলে বিভক্ত

করা যেতে পারে। গাণিতিক (mathematical) এবং গতীয় (dynamical)।

প্রত্যয় গাণিতিক এবং গতীয়

গাণিতিক প্রত্যয়গুলি, অর্থাৎ পরিমাণ এবং গুণের প্রত্যয়-গুলি ইন্দ্রিয়ানুভবের বস্তুর সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত। গতীয় প্রত্যয়গুলি, যেমন সম্বন্ধ এবং নিশ্চয়তার প্রত্যয়গুলি এই বস্তুগুলির পারস্পরিক সম্বন্ধ বা বুদ্ধির সঙ্গে তাদের সম্পর্কের অস্তিত্বের সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত। প্রথম দলের প্রত্যয়গুলির কোন অনুষঙ্গী (co-relates) নেই। দ্বিতীয় দলের প্রত্যেকটিরই আছে, যেমন দ্রব্যগুণ ভাব, কার্যকারণ ভাব ইত্যাদি।

আরও একটা বিষয় লক্ষ্য করার আছে। প্রতিটি শিরোনামার অধীনে আমরা ত্রি-মাত্রিক বিভজন দেখতে পাই, দ্বি-মাত্রিক বিভজন নয় এবং

ত্রি-মাত্রিক বিভজন

প্রতিটি শ্রেণীতে তৃতীয় প্রত্যয়টি প্রথম ও দ্বিতীয়ের সংযোগের ফলস্বরূপ। যেমন 'সমগ্রত্ব'। 'বহুত্বকে' এক হিসেবে গণ্য করাই হল সমগ্রত্ব। কিন্তু এই বর্ণনায় তৃতীয় প্রত্যয়টিকে অন্য প্রত্যয়-উদ্ভূত মনে করা যুক্তিযুক্ত হবে না। কারণ প্রথমটির সঙ্গে দ্বিতীয়টির সংযোগের দ্বারা তৃতীয়টির উদ্ভবকে সম্ভব করে তুলতে হলে প্রয়োজন বুদ্ধির এক বিশেষ ধরনের ক্রিয়া, যে ক্রিয়া প্রথম বা দ্বিতীয় প্রত্যয়টির ক্রিয়ার থেকে স্বতন্ত্র। প্রথম বা দ্বিতীয়টির নিছক উপস্থিতি থেকেই আমরা তৃতীয়টিকে পাই না। 'সমগ্রতা'—এই বুদ্ধির আকারের অন্তর্ভুক্ত যে সংখ্যার প্রত্যয়, সব সময় সম্ভব হয় না যখন আমরা একত্ব এবং বহুত্বের বুদ্ধির আকার পাই। একত্ব এবং বহুত্বকে আমরা একক অনন্ত ক্রমে পাই, কিন্তু এটি কোন সংখ্যা নয়।

আমরা দেখেছি কিভাবে বৈকল্পিক অবধারণ থেকে অন্যোন্যনির্ভরতার প্রত্যয়কে উদ্ভূত করা যায়; যা প্রথম দর্শনে অসম্ভব বলে মনে হতে পারে। মধ্যযুগের তত্ত্ববিদ্যাসম্পর্কীয় গ্রন্থে সত্তাকে 'এক', 'সত্য', 'ভাল' বলে অভিহিত করা হয়েছে। কিন্তু এইসব প্রত্যয় কাণ্টের প্রত্যয়ের তালিকায় দেখা যায় না। কাণ্টের মতে বস্তু নিরূপণের জন্য এইসব প্রত্যয় অবশ্যম্ভাবী নয়, সেকারণে এদের কাণ্ট বুদ্ধির আকার বলে গ্রহণ করেননি।

৫। বুদ্ধির আকারের অতীন্দ্রিয় প্রমাণ (The Transcendental Deduction of the Categories):

কাণ্ট ইতিপূর্বেই প্রমাণ করেছেন যে বস্তুগত অভিজ্ঞতামূলক অবধারণ (objective empirical judgments) গঠন করার জন্য আমরা মৌলিক অভিজ্ঞতা-পূর্ব প্রত্যয় (elementary a priori concepts) বা বুদ্ধির আকারগুলিকে (categories) প্রয়োগ করি। কাণ্ট দেখিয়েছেন যে, এই বুদ্ধির আকারের সংখ্যা বারটি। কিন্তু বুদ্ধির আকারের প্রয়োগের মধ্যেই যে তাদের প্রয়োগের যাথার্থ্য নিহিত আছে এমন কথা বলা চলে না। কেননা এমনও হতে পারে যে ঐ প্রয়োগের মাধ্যমে সত্তার (reality) মিথ্যা পরিচয় দেওয়া হয়।

বুদ্ধির আকারের প্রয়োগের যাথার্থ্য বা নায্যতা প্রমাণের প্রশ্ন দেখা দেয়

কাজেই বুদ্ধিজাত আকারের প্রয়োগের যাথার্থ্য বা নায্যতা প্রমাণের প্রশ্ন দেখা দেয়। এই প্রমাণকে যথার্থ হতে হলে দেখাতে হবে যে বুদ্ধির আকারের (categories) প্রয়োগ ভিন্ন বস্তুর অভিজ্ঞতা, অর্থাৎ বস্তুগত অভিজ্ঞতা (objective experience) যা ইন্দ্রিয়জের নিছক আবির্ভাবের (mere occurrence of impressions) বিরোধী, অসম্ভব হয়ে পড়বে। কাণ্ট এই প্রমাণকেই বুদ্ধির আকারের অতীন্দ্রিয় প্রমাণ বলে অভিহিত করেছেন।

৬। অতীন্দ্রিয় প্রমাণের নীতি (Principles of a Transcendental Deduction):

ইংরাজী 'deduction' শব্দটিকে কেন্দ্র করে ভুল বোঝাবুঝির উদ্ভব হতে পারে। এই শব্দটি বুদ্ধির আকারগুলি কি, সে সম্পর্কে সুসংহত আবিষ্কারকে (systematic discovery) বোঝাতে পারে। কাণ্ট 'deduction' শব্দটিকে তর্কবিদ্যাসম্মত অর্থে গ্রহণ না করে ব্যবহারশাস্ত্রগত (juristic) অর্থে গ্রহণ করেছেন।

Deduction এর অর্থ নায্যতা প্রমাণ

ঘটনার প্রতিষ্ঠা (establishing a fact) নয়, অধিকারের যথার্থতা বা নায্যতা প্রতিপাদন (vindicating a right) অর্থেই শব্দটিকে ব্যবহার করা হয়েছে। অষ্টাদশ শতাব্দীর ব্যবহারশাস্ত্রজ্ঞরা এই অর্থেই 'deduction'

শব্দটিকে ব্যবহার করতেন যদিও শব্দটির এই অর্থ বর্তমানে অপ্রচলিত ; 'dedution' শব্দটির এখানে অর্থ হল বুদ্ধির আকারগুলির বস্তুগত যাথার্থ্য প্রমাণ করা। ইংরাজী transcendental শব্দটির অর্থ, অভিজ্ঞতামূলক বা লৌকিক (empirical) শব্দটির সঙ্গে তুলনা করে বুঝে নিতে হবে। এস. কোরনার (*S. Körner*) এই শব্দটির তাৎপর্য নিরূপণ করতে গিয়ে বলেন, এই প্রমাণ অতীন্দ্রিয়, কারণ কোন বিশেষ লৌকিক জ্ঞানের ক্ষেত্রের দিকে নয়, সব জ্ঞানের আবশ্যিক শর্তের দিকেই এর লক্ষ্য[1]। কপলস্টোন (*Copleston*) বলেন, উদাহরণ স্বরূপ, এই বা ঐ বিজ্ঞানে বুদ্ধির আকারগুলির প্রয়োগ অভিজ্ঞতার দিক থেকে ফলপ্রসূ, এইটি দেখিয়ে কাণ্ট বুদ্ধির আকারের প্রয়োগের যাথার্থ্য দেখাতে চান না ; তারা যে, সব অভিজ্ঞতার অভিজ্ঞতা-পূর্ব শর্ত (a priori condition) এইটি দেখিয়ে তাদের প্রয়োগের যাথার্থ্য বা নাষ্যতা কাণ্ট দেখাতে চান। কাণ্ট একথা বলতে পারেন যে সমগ্র অতীন্দ্রিয় প্রমাণের লক্ষ্য হল এই বিষয়টি দেখান যে, অভিজ্ঞতা-পূর্ব প্রত্যয় বা বুদ্ধির আকার অভিজ্ঞতার সম্ভাবনার অভিজ্ঞতা-পূর্ব শর্ত।

কোরনার-এর মন্তব্য

কপলষ্টোণ-এর মন্তব্য

৭। অতীন্দ্রিয় প্রমাণ এবং লৌকিক প্রমাণ (Transcendental Deduction and Empirical Deduction) :

অভিজ্ঞতা-পূর্ব প্রত্যয়গুলি, যদিও অভিজ্ঞতাপ্রসূত নয়, কিভাবে অভিজ্ঞতার বস্তু সম্পর্কে সত্য হতে পারে, সেটি প্রতিপাদন করাই অতীন্দ্রিয় প্রমাণের কাজ। অতীন্দ্রিয় প্রমাণ ও লৌকিক প্রমাণের মধ্যে পার্থক্য আছে। আমাদের প্রত্যযের অধিকারী হওয়ার সঙ্গেই অতীন্দ্রিয় প্রমাণের সম্পর্ক, তাদের বস্তুগত যাথার্থ্যের সঙ্গে তার কোন সম্পর্ক নেই। অভিজ্ঞতা-পূর্ব প্রত্যয়ের লৌকিক প্রমাণ সম্ভব নয়, কারণ তারা অভিজ্ঞতাপ্রসূত নয়।

1. 'Transcendental because it is directed not to a certain field of empirical knowledge but towards a necessary condition of such knowledge' *S. Körner, Kant, p. 57.*

কিভাবে মন তার স্বাধীন স্বতঃস্ফূর্ত ক্রিয়ার মাধ্যমে নিজের মধ্য থেকে এই প্রত্যয়গুলিকে উৎপাদন করে, অভিজ্ঞতা কেবলমাত্র সেই সব অবস্থাগুলির কথা ব্যক্ত করে। কিন্তু এইভাবে প্রত্যয়ের উদ্ভবের ব্যাখ্যা, প্রমাণ বলতে যা বোঝায়, তা সূচনা করে না। কেননা এই ব্যাখ্যা প্রত্যয়গুলির বস্তুগত সত্যতা (objective validity) নিয়ে কোন আলোচনা করে না। অভিজ্ঞতা-পূর্ব প্রত্যয়ের ক্ষেত্রে কিভাবে আমরা তাদের লাভ করি, তার মনস্তাত্ত্বিক বিবরণ দেওয়া যেতে পারে, কিন্তু তাকে যথার্থভাবে প্রমাণ বলে অভিহিত করা যাবে না। কেননা এই বিবরণ তাদের অভিজ্ঞতা-পূর্ব প্রয়োগের নায্যতা প্রতিপাদন করছে না।[1]

অভিজ্ঞতা-পূর্ব প্রত্যয়ের অতীন্দ্রিয় প্রমাণই সম্ভব

৮। কেন অতীন্দ্রিয় প্রমাণের প্রয়োজন ? (Why A Transcendental Deduction is Necessary ?) :

কাণ্টের মতে আমরা দু ধরনের প্রত্যয় দেখতে পাই যেগুলি বস্তুর সঙ্গে সম্পূর্ণ পূর্বতঃসিদ্ধভাবে বা অভিজ্ঞতা-পূর্ব উপায়ে (completely a priori manner) সম্পর্কযুক্ত হয়। তারা হল ইন্দ্রিয়শক্তির আকার রূপে দেশ এবং কাল (space and time as forms of sensibility) এবং বুদ্ধির আকার (the categories of the understanding)। আমরা ইতিপূর্বেই দেখেছি যে অভিজ্ঞতা-পূর্ব প্রত্যয়ের যে প্রমাণ সম্ভব, তা অবশ্যই অতীন্দ্রিয় হবে।

এখন প্রশ্ন হল এই প্রমাণের কোন প্রয়োজন আছে কি ? ইন্দ্রিয়শক্তির অভিজ্ঞতা পূর্ব আকারের ক্ষেত্রে অর্থাৎ দেশ ও কালের ক্ষেত্রে অতীন্দ্রিয় প্রমাণের কোন প্রয়োজন নেই, কেননা দেশ এবং কাল যেহেতু ইন্দ্রিয়ানুভবের

1. কাণ্টের বক্তব্য অনুসরণ করতে হলে প্যাটন (*Paton*) বলেন, আমরা প্রত্যয়ের উৎপত্তি (origin) এবং সংগ্রহ (acquisiton) উভয়ের মধ্যে অবশ্যই পার্থক্য করব এবং আমরা অবশ্যই স্বীকার করব যে শেষোক্ত বিষয়টিই কালিক প্রক্রিয়া, যার আলোচনা অভিজ্ঞতামূলক মনোবিজ্ঞানের অন্তর্ভুক্ত। *H.J, Paton* : Kant's Metaphysic of Experience Vol. 1 P. 316

আকার, সেহেতু কোন বস্তু আমাদের ইন্দ্রিয়শক্তির কাছে প্রদত্ত হলে তা কেবলমাত্র দেশে এবং কালেই প্রদত্ত হতে পারে। কাজেই ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য বস্তুর ক্ষেত্রে দেশ ও কাল প্রযুক্ত হতে পারে কিনা এই প্রশ্নের কোন অবকাশ নেই এবং সে কারণে তাদের বস্তুগত প্রয়োগের যাথার্থ্য প্রমাণ করার কোন প্রয়োজন দেখা দেয় না। বুদ্ধির শুদ্ধ প্রত্যয়ের ক্ষেত্রে বিষয়টি অন্যরূপ। বুদ্ধির শুদ্ধ প্রত্যয় বুদ্ধির অন্তর্ভুক্ত, ইন্দ্রিয়শক্তির নয়; এবং ইন্দ্রিয়শক্তির সব শর্ত ব্যতিরেকেও সব বস্তু নিরূপণ করার দাবী করে। ঈশ্বর, আত্মা প্রভৃতি অতীন্দ্রিয় আধিবিদ্যক পদার্থের (supersensible metaphysical entities) ক্ষেত্রেও তারা প্রযুক্ত হয়, যেহেতু আমরা তাদের দ্রব্য ও কারণরূপে চিন্তা করি। যেহেতু এই সব প্রত্যয় অভিজ্ঞতার উপর নির্ভর নয়, আমরা অভিজ্ঞতা-পূর্ব অনুভবে (a priori intuition) কোন বস্তু দেখতে পাই না যাকে তাদের একীকরণ বা সমন্বয়ীকরণের (synthesis) ভিত্তিরূপে গণ্য করিতে পারি। কাজেই স্বাভাবিকভাবে আমাদের মনে সংশয় দেখা দেয় তারা বস্তু সম্পর্কে সত্য কিনা, সত্য হলেও কতদূর সত্য? কাজেই এই উভয় প্রকার সংশয়ের দরুণ অতীন্দ্রিয় প্রমাণের প্রয়োজন দেখা দেয়।

বুদ্ধির শুদ্ধ প্রত্যয়গুলি বস্তু সম্পর্কে সত্য কিনা এই সংশয় থেকে মুক্ত হবার জন্যই অতীন্দ্রিয় প্রমাণের প্রয়োজনীয়তা

৯। এই জাতীয় প্রমাণ কী কঠিন (Is such a Deduction difficult ?):

কাণ্ট মনে করেন এই জাতীয় প্রমাণ বিশেষ করে কঠিন, কেননা বস্তু বুদ্ধির আকারের অধীন না হয়েও অনুভবে বা প্রত্যক্ষে প্রদত্ত হতে পারে। আমরা জানি কোন কিছু যা ইন্দ্রিয়শক্তির আকারের সঙ্গে সংগতি রক্ষা করে না, অর্থাৎ যা দৈশিক এবং কালিক বা পারতপক্ষে কালিক নয়, অনুভবের ক্ষেত্রে প্রদত্ত হতে পারে না। অনুভবের ক্ষেত্রে যা প্রদত্ত হবে তা অনিবার্যভাবেই ইন্দ্রিয়শক্তির আকারের সঙ্গে সংগতি রক্ষা করবে। কিন্তু বুদ্ধির আকারের ক্ষেত্রে অসুবিধা দেখা দেয় এই কারণে যে তাদের উৎপত্তি হল বুদ্ধিতে। বুদ্ধির আকারগুলি, দেশ ও কালের মতন কোন শর্ত

বা আকার নয়, যাতে বস্তু অনুভবে প্রদত্ত হয়। কাজেই বুদ্ধির আকারের সঙ্গে অনিবার্যভাবে সম্পর্কযুক্ত না হয়েও বস্তু আমাদের কাছে প্রদত্ত হতে পারে বা অবভাসিত হতে পারে। কাজেই বুদ্ধির আকারের সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত না হয়েও যেহেতু অবভাসের (appearances) অস্তিত্ব থাকতে পারে, আমরা জানতে পারি না বস্তু বুদ্ধির আকারের সঙ্গে অবশ্যই সংগতি রক্ষা করবে কিনা এবং সুনিশ্চিত হতে পারি না যে বুদ্ধির আকারগুলি বস্তুর ক্ষেত্রে সত্য হবে কি না। অতীন্দ্রিয় প্রমাণ এই সমস্যার সমাধান করতে চায়।

এই জাতীয় প্রমাণ কঠিন কেননা বস্তু বুদ্ধির আকারের অধীন না হয়েও অনুভবে প্রদত্ত হতে পারে

১০। সমাধানের পদ্ধতি (The Method of Solution):

সমস্যাটি ব্যক্ত করার পর কাণ্ট এবার তার সমাধানের পদ্ধতির কথা ব্যক্ত করেছেন।

কাণ্টের মতে কেবলমাত্র দুটি উপায় সম্ভব যার মাধ্যমে আমাদের প্রতীতি ও বস্তুর সঙ্গে মিলটুকু বুঝে নেওয়া যেতে পারে। হয় বস্তুই প্রতীতিকে সম্ভব করে তোলে নয়ত প্রতীতিই বস্তুকে সম্ভব করে তোলে। প্রথম ব্যাখ্যাটি দিয়েছেন অভিজ্ঞতাবাদীরা। বস্তু যদি প্রতীতিকে সম্ভব করে তোলে, তাহলে সে প্রতীতি হবে লৌকিক (empirical)। অভিজ্ঞতা-পূর্ব ধারণা কখনও বস্তুর দ্বারা সম্ভব হতে পারে না। কেননা এই জাতীয় ধারণা অভিজ্ঞতাপ্রসূত নয়। কাজেই অভিজ্ঞতা-পূর্ব বুদ্ধির আকারের (a priori categories) প্রকৃতি বুঝতে হলে আমাদের দ্বিতীয় অভিমতটি গ্রহণ করতে হবে।

অভিজ্ঞতাবাদীদের ব্যাখ্যা

প্রতীতি বস্তু উৎপন্ন করে একথা বললে আমরা কি বুঝব? আমাদের নিশ্চয়ই বুঝে নিতে হবে যে একমাত্র কোন উদ্দেশ্য সিদ্ধ করা ছাড়া প্রতীতির দ্বারা বস্তুর বাস্তব উৎপাদন কখনও সম্ভব নয়। জ্ঞানের ক্ষেত্রে বস্তু বলতে যদি তার অস্তিত্ব বুঝি তাহলে বলতে হবে যে আমাদের প্রতীতি বস্তু উৎপন্ন করে না, যদিও বা আমরা কোন বস্তুর প্রতীতি উৎপন্ন করতে পারি।

কিন্তু সে প্রতীতি বস্তুকে বাস্তব করে তোলে না। অভিজ্ঞতা-পূর্ব প্রত্যয় বস্তু উৎপাদন করে এই অর্থে যে অভিজ্ঞতা-পূর্ব প্রত্যয়গুলি কোন কিছুকে বস্তু হিসেবে জানা আমাদের পক্ষে সম্ভব করে তোলে। অভিজ্ঞতা-পূর্ব প্রত্যয় বস্তুকে বাস্তবে অস্তিত্বশীল করে তুলতে পারে না সত্য, কিন্তু প্রত্যয়গুলি জ্ঞেয় (as known) হিসেবে বস্তুর প্রকৃতি, বস্তুর অভিজ্ঞতার পূর্বেই নির্ধারণ করতে পারে।

অভিজ্ঞতা-পূর্ব প্রত্যয় বস্তুর জ্ঞান সম্ভব করে তোলে

দুটি শর্ত পূরণ হলেই তবে বস্তুব জ্ঞান সম্ভব হয়। প্রথমতঃ, ইন্দ্রিয়ানুভবের প্রয়োজন। ইন্দ্রিয়ানুভবের মাধ্যমেই বস্তু প্রদত্ত হয়, যদিও অবভাসরূপেই প্রদত্ত হয়। দ্বিতীয়তঃ, প্রত্যয় বা সাধারণ ধারণার প্রয়োজন যার মাধ্যমে অনুভবে প্রদত্ত বস্তুটি চিন্তা করা হয়।

বস্তুর জ্ঞানের জন্য দুটি শর্ত পূরণ হওয়া প্রয়োজন

আমরা আগেই দেখেছি যা অনুভবে প্রদত্ত হবে, তা অবশ্যই দেশে ও কালে প্রদত্ত হবে। কাজেই কোন কিছু প্রদত্ত হবার বিষয়টি দেশ কালই সম্ভব করে। প্রদত্ত অবভাসরূপে (given appearance) বস্তুকে অবশ্যই ইন্দ্রিয়শক্তির আকারগত শর্তের সঙ্গে সংগতি রক্ষা করে চলতে হবে। কান্ট দেখাতে চান যে কোন কিছুকে বস্তুরূপে জ্ঞেয় হতে হলে তাকে অবশ্যই বুদ্ধির আকারের মধ্য দিয়েই জানতে হবে। বুদ্ধির আকার বা শুদ্ধ প্রত্যয়গুলি দেশ ও কালের মতন কোন শর্ত নয়, যার মধ্য দিয়েই বস্তুর ইন্দ্রিয়ানুভব সম্ভব হবে। তবু কোন কিছুকে সাধারণভাবে বস্তুরূপে চিন্তনের পক্ষে তারা অবশ্যই শর্ত। অর্থাৎ কি না কোন কিছুকে লৌকিক অভিজ্ঞতার বস্তু হতে হলে ইন্দ্রিয়শক্তির ও চিন্তনের, উভয়ের শর্তের সঙ্গে সংগতি রক্ষা করতে হবে। ইন্দ্রিয়ানুভব ও চিন্তন উভয়ের একত্র সংযোগের মাধ্যমেই আমরা মূর্ত সুনিশ্চিত বস্তু জানতে পারি। বুদ্ধির আকারগুলি হল বস্তুর সবচেয়ে সাধারণ প্রত্যয় (most general concepts) এবং তাদের ছাড়া কোন বস্তুই চিন্তা করা সম্ভব হবে না। কাজেই অভিজ্ঞতা বলতে যদি বৈজ্ঞানিক

বস্তুরূপে জ্ঞেয় হতে হলে বুদ্ধির আকারের মধ্য দিয়ে জানতে হবে

বস্তুর সুনিশ্চিত জ্ঞানের জন্য ইন্দ্রিয়ানুভব ও চিন্তন উভয়ের প্রয়োজন

অভিজ্ঞতা বোঝায়, যার তাৎপর্য হল ইন্দ্রিয় ও চিন্তনের মাধ্যমে প্রদত্ত বস্তুর জ্ঞান, তাহলে বুদ্ধির আকারগুলিকে অভিজ্ঞতার সম্ভাবনার অভিজ্ঞতা-পূর্ব শর্তরূপে অবশ্যই স্বীকার করতে হবে।

লক ও হিউমের মতের সমালোচনা।

কাণ্ট বলেন, দার্শনিক লক (*Locke*) এবং হিউম (*Hume*) অভিজ্ঞতা থেকেই বুদ্ধির শুদ্ধ প্রত্যয়গুলিকে (pure concepts of the understanding) নিঃসৃত করতে চেয়েছিলেন। কিন্তু এভাবে অভিজ্ঞতা থেকে শুদ্ধ প্রত্যয়গুলিকে নিঃসৃত করার বিষয়টিকে গণিত ও পদার্থবিদ্যা প্রদত্ত সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের সঙ্গে সমন্বয় করা যায় না এবং সেহেতু গ্রহণযোগ্য নয়।

১১। অতীন্দ্রিয় প্রমাণের বিভাগ (Divisions of the Trnscendental Deduction) :

বুদ্ধির আকারের অতীন্দ্রিয় প্রমাণের দুটি দিক আছে—বস্তুগত, এবং মনোগত। এই কারণেই দুটি প্রমাণের কথা বলা হয়—ব্যক্তিনিরপেক্ষ প্রমাণ (Objective Deduction) এবং ব্যক্তিসাপেক্ষ প্রমাণ (Subjective Deduction)।

ব্যক্তিনিরপেক্ষ প্রমাণের ক্ষেত্রে আমাদের দেখাতে হবে যে বুদ্ধির আকারের মধ্য দিয়েই কেবলমাত্র বস্তুকে চিন্তা করা যেতে পারে। তাহলেই বুদ্ধির আকারের বস্তুগত যাথার্থ্য প্রমাণিত হবে।

ব্যক্তিনিরপেক্ষ প্রমাণের কাজ

ব্যক্তিনিরপেক্ষ প্রমাণের (Objective Deduction) প্রধান যুক্তি হল যে বুদ্ধির আকারের বস্তুগত যাথার্থ্য থাকবেই, কেননা কেবলমাত্র তাদের মাধ্যমেই অভিজ্ঞতার বস্তুকে চিন্তা করা যেতে পারে। কিন্তু বস্তুর এই জাতীয় চিন্তন, যদি তার বস্তুগত যাথার্থ্য থাকে, হল জ্ঞান, এবং অবশ্যই অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান এবং এই জ্ঞানের ক্ষেত্রে চিন্তনের শক্তিরূপে বুদ্ধির ক্রিয়া ছাড়া অধিক কোন কিছুর ক্রিয়াকে স্বীকার করে নিতে হয়। বুদ্ধি যেহেতু বস্তুর সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত, কেবলমাত্র চিন্তনের শক্তি নয়, জ্ঞানেরও শক্তি (power of thinking)। কাজেই আমাদের অবশ্যই

ব্যাখ্যা করতে হবে বুদ্ধি কিভাবে বস্তুর সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত হতে পারে বা অন্য কথায়, বুদ্ধি কিভাবে অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের শক্তি হতে পাবে। এই ব্যাখ্যাই হল ব্যক্তিসাপেক্ষ প্রমাণের (Subjective Deduction) কাজ।

ব্যক্তি-াপেক্ষ প্রমাণের কাজ

জ্ঞান লাভের শক্তিরূপে বুদ্ধির পক্ষে ইন্দ্রিয় এবং কল্পনার সহযোগিতার প্রয়োজন এবং আমাদের শুদ্ধ বুদ্ধির (অভিজ্ঞতা-পূর্ব শক্তি রূপে) এবং জ্ঞানের শক্তি, যার উপরে এর ভিত্তি—এদের সম্ভাবনার বিষয়টি অনুসন্ধান করে দেখতে হবে। কাজেই আমাদের জ্ঞানের বস্তুনিরপেক্ষ উৎস যেগুলি অভিজ্ঞতার সম্ভাবনার অভিজ্ঞতা-পূর্ব ভিত্তি সেগুলি বিচার করে দেখতে হবে। এই উৎস-গুলি হল ইন্দ্রিয়, কল্পনা এবং বুদ্ধি। ইন্দ্রিয় ও কল্পনা থেকে আলাদা করে দেখলে বুদ্ধি হল চিন্তনের শক্তি, জ্ঞান লাভের নয়। যেহেতু তারা সকলে একত্রে আমাদের অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান দেবে এর সঙ্গেই আমাদের সম্পর্ক। আমরা স্বাভাবিকভাবেই ওদের লৌকিক বা অভিজ্ঞতা-মূলক বৈশিষ্ট্য নয়, অতীন্দ্রিয় বৈশিষ্ট্য বা প্রকৃতি নিয়েই আলোচনা করব।

১২। অভিজ্ঞতার সম্ভাবনার অভিজ্ঞতা-পূর্ব ভিত্তি (The a priori Grounds of the Possibility of Experience) :

অতীন্দ্রিয় প্রমাণের সমস্যা হল অভিজ্ঞতা-পূর্ব প্রত্যয়ের বস্তুগত সত্যতা (the objective validity of the a priori concepts) প্রতিষ্ঠা করা, অর্থাৎ কিনা প্রতিপাদন করা যে বুদ্ধির আকারগুলির উৎপত্তি যদিও মনে, তবু তারা অভিজ্ঞতার বস্তু সম্পর্কে কিভাবে সত্য হতে পারে। এইটিই হল ব্যক্তি-নিরপেক্ষ বা বস্তুগত প্রমাণের বিষয়বস্তু। কিন্তু এই প্রমাণের আর একটি দিক আছে, সেই দিকটি হল সকল প্রকার বস্তুগত জ্ঞানের ক্ষেত্রে যে বস্তুনিরপেক্ষ ক্রিয়া (subjective activities) বর্তমান, সেগুলি নিরূপণ করা। এই ক্রিয়াগুলি মনোবৈজ্ঞানিক অন্তঃপ্রত্যক্ষের (psychological introspection) সাহায্যে জানা যায় না, তাদের অতীন্দ্রিয় পদ্ধতির সাহায্যে আবিষ্কার করতে হয়।

বস্তুগত জ্ঞানের ক্ষেত্রে বস্তুনিরপেক্ষ ক্রিয়া

অভিজ্ঞতাকে সম্ভব করে বা জ্ঞান উৎপন্ন করে যেসব সংশ্লেষণাত্মক ক্রিয়া

(synthetic activities) সেগুলিকে বুঝতে হলে আমাদের জ্ঞানের প্রকৃতিকে স্পষ্ট করে বুঝে নিতে হবে। জ্ঞান হল প্রধানতঃ একটা সমগ্রতা বা একটা ঐক্য (a whole or a unity)। যখন ধারণাগুলি পরস্পরের সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত না হয়ে যাওয়া আসা করে তখন জ্ঞান বলতে প্রকৃতপক্ষে যা বোঝায় তা আমরা লাভ করি না। ইন্দ্রিয়ানুভব (intuition) ছাড়া জ্ঞান হয় না এবং ইন্দ্রিয়ানুভব সব সময়ই আমাদের কাছে একটা বহুতা (manifold)-কে উপস্থাপিত করে। কারণ আমাদের অনুভব দেশে ও কালেই হয়ে থাকে এবং যা দৈশিক এবং কালিক তা বিভাজ্য, অর্থাৎ কিনা একটা বহুতা। কিন্তু সংযোগ (combination)-এর জন্যই বহুতা হয় বহুতা, তা না হলে একে বহুসংখ্যক বলে জানা যাবে না। কাজেই ঐক্য হিসেবে বহুতা সংশ্লেষণ বা একীকরণ (synthesis) নির্দেশ করে। এই সংশ্লেষণ হল মনের একটি ক্রিয়া যা বহুতাকে সংযুক্ত করে। আমাদের জ্ঞান প্রদান করার জন্য অনুভবের গ্রহণ (receptivity of the intuition), বুদ্ধির স্বতঃস্ফূর্ত ক্রিয়ার (spontaneous activity of the understanding) সঙ্গে অবশ্যই সংযুক্ত হবে।

জ্ঞানের প্রকৃতি

এখন এই স্বতঃস্ফূর্ততা তিন ধরনের সংশ্লেষণের বা একীকরণের ভিত্তি যা সব জ্ঞানের ক্ষেত্রে অবশ্যই উপস্থিত থাকবে। (১) অনুভবে গ্রাহণিক সংশ্লেষণ (The Synthesis of apprehension in Intuition), (২) কল্পনায় স্মারণিক সংশ্লেষণ (The Synthesis of Reproduction in Imagination), এবং (৩) প্রত্যয়ে প্রত্যভিজ্ঞার সংশ্লেষণ (Synthesis of Recognition in concept)।

স্বতঃস্ফূর্ততা তিনপ্রকার সংশ্লেষণের ভিত্তি

এই তিন ধরনের সংশ্লেষণ জ্ঞানের তিনটি বস্তুনিরপেক্ষ উৎস (subjective sources of knowledge) নির্দেশ করে যা জ্ঞানের শক্তিরূপে বুদ্ধি (understanding) এবং বুদ্ধির লৌকিক পরিণাম হিসেবে অভিজ্ঞতাকে সম্ভব করে তোলে। জ্ঞানের এই তিনটি বস্তুনিরপেক্ষ উৎস হল ইন্দ্রিয় (sense), কল্পনা (imagination) এবং বুদ্ধি (understanding)। পরে আরও সুস্পষ্ট হবে

জ্ঞানের তিনটি উৎস—ইন্দ্রিয়, কল্পনা ও বুদ্ধি

যে এই তিন ধরনের সংশ্লেষণ বা একীকরণ একই সংশ্লেষণের বিভিন্ন দিক এবং এদের প্রত্যেকেই শুদ্ধ এবং লৌকিক।

উপরিউক্ত বিষয়টিকেই সরলভাবে ব্যক্ত করা চলে এভাবে যে, মন ইন্দ্রিয়ে কাছে প্রদত্ত বহুতাকে একসঙ্গে গ্রহণ করে (apprehends the given manifold of sense), কল্পনায় তাকে পুনরুৎপাদিত করে (reproduces it in imagination), এবং তাকে প্রত্যয়ের সাহায্যে পুনরায় চিনে নেয় বা অবধারণ করে (recognises or judges it by means of the concept)।

উপরিউক্ত তিন প্রকার সংশ্লেষণ সংক্ষেপে ব্যাখ্যা করা যাক :

(ক) অনুভবে গ্রাহণিক সংশ্লেষণ (The Synthesis of [1]Apprehension in Intuition):

যদি কোন বহুতাকে বহুতারূপে জানতে হয় তাহলে আমাদের তার ঐক্য এবং বহুত্ব উভয় সম্পর্কেই অবহিত হতে হবে এবং এই উদ্দেশ্যে মনকে সক্রিয় এবং নিষ্ক্রিয় উভয়ই হতে হবে। বহুতাকে তাড়াতাড়ি অথচ সম্পূর্ণভাবে অনুভব করতে হবে এবং সংহত করতে হবে (must be run through and held together), শুধু মাত্র ইন্দ্রিয়ের সাহায্যে নিষ্ক্রিয়ভাবে গ্রহণ করলে হবে না। এই প্রয়োজনের একটি প্রধান কারণ হল বহুতাকে বহুতা হিসেবে প্রত্যক্ষ করতে গেলে কালের প্রয়োজন হয়। প্রতীতির পারম্পর্য, মন কাল ছাড়া কখনই বুঝে নিতে পারবে না, কেননা কোন একটি মুহূর্তে একটি প্রতীতি, যাতে কোন কালের পারম্পর্য নেই, নিছক এক শর্ত নিরপেক্ষ ঐক্য এবং কিছুতেই বহুতা হতে পারে না। কাল (time) অন্তরিন্দ্রিয়ের আকার (form of inner sense) বলেই অতীন্দ্রিয় প্রমাণ সম্ভব হয়।[2]

---

1. "Apprehension is, however closely connected with intuition, since it is an act exercised immediately or directly on intuition or sense perception." *H. J. Paton*

2. আমাদের কিছু ধারণা লৌকিক, কিছু শুদ্ধ, কিছু বাহ্য বস্তুর প্রভাবজন্য, কিছু আমাদের মনের ক্রিয়ার জন্য। যে ভাবেই তাদের উৎপত্তি হোক তারা একদিক থেকে মনেরই অবস্থা (modification)। কাজেই তারা অন্তরিন্দ্রিয়ের অন্তর্ভুক্ত, এবং অনিবার্যভাবেই অন্তরিন্দ্রিয়ের আকার, কালের অধীন।

প্রতিটি অনুভব আমাদের কাছে এক বহুতাকে উপস্থাপিত করে এবং একে বহুতা বলে প্রতীত করা যাবে কেবলমাত্র তখনই মন যদি তার মধ্যে উপাদানগুলিকে, যেগুলি একটির পর একটি ঘটেছে, পৃথক করতে পারে। অনুভবের ঐক্যের, যাতে কোন বহুতা প্রদত্ত হয়, প্রয়োজন যাতে এই বহুতাকে সম্পূর্ণ অনুভব করা যায় এবং সংহত করা যায়, তা না হলে একটি মাত্র অনুভব হবে না। অনুভবে প্রদত্ত এই বহুতাকে অনুভব করা এবং সংহত করা রূপ যে ক্রিয়া তাকেই গ্রাহণিক সংশ্লেষণ (synthesis of apprehension) বলা হয়।[1] এই সংশ্লেষণ বা একীকরণের জন্যই একটি মাত্র প্রতীতির মধ্যে একটি বহুতা থাকতে পারে।

গ্রাহণিক সংশ্লেষণের ব্যাখ্যা

(খ) কল্পনায় স্মারনিক সংশ্লেষণ (The Synthesis of Reproduction in Imagination) :

কোন বস্তুর সম্পূর্ণ প্রতীতি লাভ করার জন্য গ্রাহণিক সংশ্লেষণের সঙ্গে আরও একটি সংশ্লেষণের প্রয়োজন। বহুতাকে সম্পূর্ণ অনুভব করতে হবে এবং সংহত করতে হবে। কিন্তু বহুতার অংশগুলি যেহেতু একের পর এক আসে, সেহেতু যখন আমরা শেষের অংশটি অনুভব করব তখন পূর্ববর্তী অংশগুলি প্রকৃতপক্ষে আমাদের সামনে উপস্থিত নেই। তাহলে কাদের আমরা সংহত করব এবং কিভাবে? কাজেই প্রয়োজন, যখন আমরা শেষ অংশটি অনুভব করব তখন কল্পনায় পূর্ববর্তী অংশগুলিকে আমাদের পুনরুৎপাদন করতে হবে, যাতে সমস্ত অংশগুলি মিলে একটি সমগ্রতার সৃষ্টি করে। এই পুনরুৎপাদন ছাড়া আমরা কোন বস্তুর অভিজ্ঞতালাভ করতে পারি না। উদাহরণস্বরূপ চিন্তাতে একটা রেখা অঙ্কিত করতে গিয়ে যদি আমরা পূর্ববর্তী

1. This act of running through and holding together a manifold given in intuition is called the synthesis of apprehension.—*Kant, Critique of Pure Reason.*

The synthesis of apprehension is closely connected or even identified with sense perception and therefore involves sensation.

—*H. J. Paton* Kant's Metaphysic of Experience P. 369 vol I

প্রতীতিগুলিকে কল্পনায় পুনরুৎপাদিত করতে না পারি তাহলে একটি রেখার সম্পূর্ণ প্রতীতি সম্ভব হবে না। পুনরুৎপাদনের সংশ্লেষণ ছাড়া দেশ ও কাল রূপ মৌলিক প্রতীতিও সম্ভব হবে না। কেননা দেশ এবং কালও অংশের সমষ্টি, যেগুলিকে একটির পর একটি জানতে হবে। একাধিক একক (units) সম্পর্কে অবহিত হতে হলে আমাকে শুধু মাত্র প্রতিটি একক সম্পর্কে অবহিত হলেই হবে না, আমাদের তাদের স্মরণে রাখতে হবে বা তাদের পুনরুৎপাদিত করতে হবে, যখন একটি একক ছেড়ে আর একটি একক সম্পর্কে আমরা অবহিত হব। এই সংশ্লেষণ মনের অতীন্দ্রিয় ক্রিয়া। এই ক্রিয়া যে বৃত্তির অন্তর্ভুক্ত তাকে কল্পনার অতীন্দ্রিয় বৃত্তি (transcendental faculty of imagination) বলা হয়।

(গ) প্রত্যয়ে প্রত্যভিজ্ঞার সংশ্লেষণ (The Synthesis of Recognition in a Concept) ঃ

কোন বস্তুর অংশগুলি কল্পনায় পুনরুৎপাদিত করার সময়, যদি আমরা পুনরুৎপাদিত অংশগুলিকে পূর্ব-অনুভূত অংশরূপে চিনতে না পারি তাহলে পুনরুৎপাদন অর্থহীন হবে। প্রত্যভিজ্ঞার তাৎপর্য হল প্রথমে অনুভূত প্রতীতিগুলিকে পরবর্তীকালে অনুভূত প্রতীতিগুলির সঙ্গে অভিন্ন গণ্য করা। প্রতিটি প্রত্যভিজ্ঞা কিছু তাদাত্ম্য (indentity) নির্দেশ করে। প্রত্যয়ের ক্ষেত্রে এ বিষয়ই ঘটে থাকে। একটি প্রত্যয় হল একটি সামান্য প্রতীতি যাতে অনেকগুলি প্রতীতি একটি প্রতীতিতে পরিণত হয়েছে। সেকারণে এই সংশ্লেষণকে প্রত্যয়ে প্রত্যভিজ্ঞার সংশ্লেষণ বলা হয়। কোন বস্তুকে বস্তুরূপে চিনে নিতে হলে আমাদের একটি প্রতীতিতে বহুতাকে ঐক্যবদ্ধ করব, যাকে আমরা পরম্পরাগত মুহূর্তে অনুভব করেছি, এবং কল্পনায় পুনরুৎপাদিত করেছি। এর অর্থ হল যে আমরা একটি মাত্র চেতনার ক্রিয়াতে সংশ্লেষণের ঐক্য সম্পর্কে অবহিত হব, যে সংশ্লেষণের মাধ্যমে বহুতা একটি বস্তুতে ঐক্যবদ্ধ হয়েছে। এই অবহিত হওয়াকেই কাণ্ট প্রত্যয়ে প্রত্যভিজ্ঞা (recognition in a concept) রূপে বর্ণনা করেছেন।

অনুভব সম্পর্কীয় গ্রহণ (intuitional apprehension) হয় ইন্দ্রিয় জগৎ,

পুনরুৎপাদন হয় কল্পনার জন্য, আর প্রত্যভিজ্ঞা হয় আমার চেতনার জন্য যা আমার সকল অবস্থার পরিবর্তনের মধ্যেও অভিন্ন থাকে। আমার বিভিন্ন অবস্থার পরিবর্তনের সঙ্গে সঙ্গে যদি চেতনারও পরিবর্তন ঘটত তাহলে দুটি ভিন্ন কালে উৎপন্ন প্রতীতিকে অভিন্ন মনে করা যেত না।

এক মুহূর্ত থেকে আর এক মুহূর্তে আমার অবস্থার পরিবর্তনের সঙ্গে সঙ্গে আমার লৌকিক চেতনারও পরিবর্তন ঘটছে। কাজেই এই চেতনার মাধ্যমে প্রত্যভিজ্ঞার সংশ্লেষণ সম্ভব নয়। এর জন্য প্রয়োজন এমন এক চেতনার, যা লৌকিক অবস্থার বিভিন্ন পরিবর্তন সত্ত্বেও অভিন্ন থাকে। লৌকিক চেতনা (empirical consciousness) থেকে এই চেতনাকে পৃথক করার জন্য শুদ্ধ বা অতীন্দ্রিয় (pure or transcendental) বলা হয়। কাণ্ট এর নাম দিয়েছেন **সম্বিজ্ঞান বা আত্মজ্ঞান** (apperception)। এই সম্বিজ্ঞানই আমাদের বিভিন্ন প্রতীতির তারতম্য চিনে নিতে সমর্থ করে। এই শুদ্ধ চেতনা আরও বোঝায় যে আমাদের লৌকিক অবস্থার সব পরিবর্তন সত্ত্বেও আমাদের আত্মা কোন না কোন অর্থে একই থেকে যায়। আত্মা ছাড়া শুধু চেতনা বোধগম্য নয়। কাজেই শুদ্ধ চেতনাকে আরও সঠিকভাবে নিরূপণ করা হয় শুদ্ধ মৌলিক সম্বিজ্ঞান (pure original self-consciousness) রূপে। কাণ্ট একে নানাভাবে অভিহিত করেছেন। কখনও বলেছেন সম্বিজ্ঞানের অতীন্দ্রিয় ঐক্য (transcendental unity of self-consciousness) বা সম্বিজ্ঞানের সংশ্লেষণী ঐক্য (synthetic unity of apperception)। সম্বিজ্ঞানের ঐক্য ভিন্ন কোন ঐক্যবিধান বা কোন বস্তুগত জ্ঞান সম্ভব নয়।

সম্বিজ্ঞান বা আত্মজ্ঞানের প্রকৃতি

সম্বিজ্ঞানের ঐক্য ভিন্ন বস্তুগত জ্ঞান সম্ভব নয়

কোন বস্তুকে জানতে হলে আমরা একাধিক প্রতীতির ঐক্য সম্পর্কে সচেতন হই। সম্বিজ্ঞানের ঐক্যই এই ঐক্যের ভিত্তিস্বরূপ।

জ্ঞানের বস্তুটির প্রকৃতি কি? জ্ঞানের বস্তু যদি জ্ঞানের বাইরে থাকে, আমরা সম্ভবতঃ তার প্রকৃতি নিরূপণ করতে পারব না। এটা হবে একটা অনির্দিষ্ট কিছু (indeterminate x)। কিন্তু জ্ঞানের বস্তু সকল সময়ই

একটা নির্দিষ্ট কিছু। কোন বস্তুকে যদি জ্ঞেয় হতে হয়, তাহলে এটিকে আমাদের প্রতীতির দ্বারাই গঠিত হতে হবে।

কাজেই আমাদের বস্তুর প্রতীতির সঙ্গে একটা অনিবার্যতার উপাদান (element of necessity) অনুষঙ্গবদ্ধ হয়ে আছে। কোন বস্তুকে যখন আমরা জানি তখন তার সম্পর্কে আমাদের প্রতীতিগুলি নির্দিষ্ট ধরণের। যেমন যখন আমরা একটা কমলালেবুকে জানি তখন আমি আমার খুশীমত তাকে 'গোলাকার' এবং 'কৃষ্ণরূপে' প্রতীত করতে পারি না। আমাকে তাকে গোলাকার এবং হলুদ বর্ণের প্রতীত করতেই হয়। এর অর্থ হল আমার প্রতীতি-গুলি একটি বস্তু গঠন করে তখনই যখন তারা কোন নিয়মানুসারে অনুষঙ্গবদ্ধ হয়। অর্থাৎ এমন একটি ধরনে যেটিকে একটি প্রত্যয় বা বুদ্ধির আকার প্রয়োজনীয় গণ্য করে (in the manner required by a concept or a category)।

সংশ্লেষণী ঐক্যের প্রয়োজনীয়তা

প্রতীতিগুলি এমন হওয়া দরকার যাতে একটা সংশ্লেষণী ঐক্যে প্রবেশ করতে পারে। কাজেই আমাদের প্রতীতির মনোনিরপেক্ষতা (objectivity)-র অর্থ এই নয় যে তারা প্রতীতির বাইরে কোন কিছুকে নির্দেশ করে। বরং তাদের নিজেদের পরস্পরের সঙ্গে সংযোগ নির্দেশ করে যার অর্থ হল কোন নিয়ম অনুসারে তাদের সংযুক্ত হওয়া। কাণ্টের মতে যখন আমরা এই অবধারণ করি যে এই সাদা বাড়ীটার প্রতীতি (বা অবভাস) একটি সত্তবান বস্তুর প্রতীতি (বা অবভাস), তখন আমরা এই অবধারণ করি যে, যে উপাদানের দ্বারা এইটি গঠিত সেগুলি একটি অনিবার্য ঐক্যে ঐক্যবদ্ধ। কোন বস্তুকে জানা মানে হল আমাদের প্রতীতিতে এই অনিবার্য সংশ্লেষণী ঐক্যের উপস্থিতি স্বীকার করা।

সব অনিবার্যতারই শেষ পর্যন্ত হেতু হল অতীন্দ্রিয় কিছু। প্রতীতির অনিবার্য সংযোগ, যা তাদের মনোনিরপেক্ষতা সূচনা করে, যে বিষয়টির উপর প্রতিষ্ঠিত তা হল যে তারা শুদ্ধ বা অতীন্দ্রিয় চেতনার জন্যই অনুষঙ্গবদ্ধ হয়। অতীন্দ্রিয় চেতনাই আমাদের প্রতীতিগুলিকে সংশ্লেষিত করে, অনুষঙ্গবদ্ধ করে এবং তাদের বস্তুতে পরিণত করে।

১৩। কাণ্টের অতীন্দ্রিয় প্রমাণের যুক্তি (The Argument of Kant's Transcendental Deduction) :

কাণ্টের মতে বস্তুর জ্ঞানের জন্য অনুভবে প্রদত্ত বহুতার সংশ্লেষণ বা একীকরণ প্রয়োজন এবং এই সংশ্লেষণ বুদ্ধির জন্যই হয়ে থাকে। বিষয়টা ভাল করে বুঝে নেওয়া যাক। কাণ্টের মতে ইন্দ্রিয়শক্তির মাধ্যমে শুধুমাত্র ইন্দ্রিয়ের এক বহুতা (a manifold of impressions) আমাদের কাছে প্রদত্ত হয়; এবং এই বহুতা যখন নানাভাবে সংযুক্ত (combined) হয়, তখন আমাদের কাছে বস্তু হয়ে ওঠে। যেহেতু ইন্দ্রিয় নিষ্ক্রিয় সেহেতু ইন্দ্রিয়ের দ্বারা বহুতা সংযুক্ত হতে পারে না। সংযুক্তি চিন্তন বা বুদ্ধির (thought or understanding) কাজ। সংযুক্তিকরণের ক্রিয়াকে, সেটা জ্ঞাতসারেই ঘটুক বা অজ্ঞাতসারেই ঘটুক, সংশ্লেষণ বলা হয়।

বহুতার সংশেষণ বা একীকরণ

সংযুক্তিকরণই হল ঐক্যবিধান

যেহেতু সংযুক্তি বস্তুর দ্বারা সাধিত হতে পারে না, সেহেতু কোন কিছুকে সংযুক্ত মনে করলে সিদ্ধান্ত করতে হবে যে আমরা নিজেরাই পূর্বে তাকে সংযুক্ত করেছি। সংযুক্তিকরণ হল ঐক্যবিধান (all combining is uniting)। যে কোন সংযুক্তি একটা ঐক্য (unity) বোঝায়। কিন্তু এই ঐক্য সংযুক্তির পরিণাম নয়, বরং বলা যেতে পারে যে সংযুক্তির মূলে এই ঐক্য নিহিত থাকে। একটা আত্ম-অভিন্ন ঐক্যমূলক সংযুক্তির সূত্র বা নীতি (a self-identical unitary combining principle) থাকলেই সংযুক্তি সম্ভব হয়। কাজেই সংযুক্তি বা সংশ্লেষণ পূর্ব থেকে ঐক্যকে স্বীকার করে নেয়।

সব সংশ্লেষণ যে ঐক্যকে পূর্ব থেকে স্বীকার করে নেয়, সেই ঐক্যের (unity) সঙ্গে একত্ব রূপ বুদ্ধির আকারের (category of unity) পার্থক্য আছে। একত্ব রূপ বুদ্ধির আকার হল সংশ্লেষণের একটি প্রকার (mode)।

ঐক্য এবং একত্বের পার্থক্য

সবরকম সংশ্লেষণে যে ঐক্যকে পূর্ব থেকে স্বীকার করে নেওয়া হয় তা হল সবচেয়ে সাধারণ ঐক্য। এই ঐক্য বুদ্ধিকেই সম্ভব করে তোলে। কারণ বুদ্ধি হল অবধারণের বৃত্তি (faculty of judgment)। প্রতিটি অবধারণ একটি সংশ্লেষণ এবং এই ঐক্য সবরকম সংশ্লেষণের মূলে বর্তমান।

কাণ্টের মতে সম্বিজ্ঞানের বা আত্মজ্ঞানের যে ঐক্য (the unity of apperception), অনুভবে প্রদত্ত বহুতার সংশ্লেষণের জন্য প্রয়োজনীয়। কাণ্টের মতে সব সংশ্লেষণের মূলে আত্মজ্ঞানের ঐক্য (unity of self-consciousness) বর্তমান। সংযুক্তি আত্মারই কাজ। বুদ্ধির আকারের সাহায্যে বস্তু চিন্তা করা হয় কিন্তু এই ঐক্য ছাড়া তারা চিন্তার বিষয় হবে না। অর্থাৎ কিনা বুদ্ধির সংশ্লেষণের কাজ চেতনার ঐক্য ছাড়া সম্ভব হবে না। এর অর্থ হল অনুভবে প্রদত্ত বহুতাকে চিন্তা করা যাবে না এবং সেহেতু জ্ঞানের বস্তুও হবে না যদি ইন্দ্রিয়ানুভব এবং চিন্তন একই আত্মাতে এমন ভাবে মিলিত না হয় যাতে সব প্রতীতিকে আত্মজ্ঞান অনুসরণ করতে না পারে (self-consciousness is capable of accompanying all representations)। কাণ্ট এই বিষয়টিকে ব্যক্ত করেছেন এই ভাবে যে 'আমি জানি' (I think) এই বিষয়টি যেন আমার সব প্রতীতিকে অনুসরণ করতে পারে। আমার অনুভব এবং চিন্তনকে আমি সব সময় আমার বলে চিন্তা করব, তার কোন প্রয়োজন নেই। কিন্তু এই জাতীয় চেতনার সম্ভাবনা ছাড়া অনুভবে প্রদত্ত বহুতাতে কোন ঐক্য আরোপ করা চলবে না, কোন সংযুক্তিও সম্ভব হবে না। আমার সব প্রতীতিকে 'আমি জানি' অবশ্যই অনুসরণ করতে সমর্থ হবে (The 'I think' must be capable of accompanying all my representations.)। তা না হলে আমার মধ্যে প্রতীতি থাকবে অথচ তাকে চিন্তা করা যাবে না, এটার অর্থ দাঁড়াল প্রতীতি অসম্ভব হবে বা আমার কাছে তা হবে অর্থহীন কিছু।

আত্মজ্ঞানের ঐক্য বহুতার সংশ্লেষণের জন্য প্রয়োজনীয়

'আমি জানি'—আমার সব প্রতীতিকে অনুসরণ করবে

আমার কোন প্রতীতি আছে একথা বলা অসম্ভব হবে যদি আত্মজ্ঞান তার সঙ্গে না থাকে। অনুভবে প্রদত্ত বহুতা চিন্তনীয় একথা বলাও অযৌক্তিক হবে যদি একই চেতনা অনুভব ও চিন্তনের সঙ্গে না থাকে। কাজেই আমরা দেখতে পাচ্ছি যে আত্মজ্ঞানের ঐক্য সবচেয়ে প্রধান নীতি, সব চিন্তনীয় বিষয় যার অধীনস্থ হবে এবং যা চিন্তনকেই সম্ভব করে তুলবে।

আত্মজ্ঞানের ঐক্য সর্বাপেক্ষা প্রধান নীতি

এই সম্বিজ্ঞানের বা আত্মজ্ঞানের কাণ্ট নানারকম নামকরণ করেছেন। লৌকিক সম্বিজ্ঞান (empirical apperception) থেকে পৃথক করার জন্য কাণ্ট একে **শুদ্ধ সম্বিজ্ঞান** (pure apperception) নামে অভিহিত করেছেন। আবার কাণ্ট একে বলেছেন মৌলিক সম্বিজ্ঞান (original apperception)। কারণ এটি 'আমি জানি' (I think), এই প্রতীতি উৎপন্ন করে যা অন্য সব প্রতীতির সঙ্গে থাকতে সমর্থ, কিন্তু এর সঙ্গে কোন প্রতীতি থাকে না। একে সম্বিজ্ঞানের অতীন্দ্রিয় ঐক্য (transcendental unity of self-consciousness) নামেও অভিহিত করা হয় যাতে এর থেকে উৎপন্ন হয় যে অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞান, এই ঐক্য তার সম্ভাবনা নির্দেশ করতে পারে।

সম্বিজ্ঞানের বিভিন্ন নাম

লৌকিক চেতনা (empirical consciousness) হল কোন একটি মানসিক অবস্থাকে নিজের বলে মনে করা। লৌকিক চেতনা, যা বিভিন্ন প্রতীতির সঙ্গে থাকে, হয় অসম্পূর্ণ। এই লৌকিক চেতনা নিজেই নানা ধরণের এবং আত্মার অভিন্নতার সঙ্গে সম্পর্ক বর্জিত। কোন বিশেষ মুহূর্তে কোন প্রদত্ত প্রতীতির সম্পর্কে আমি আত্মজ্ঞানের লৌকিক ক্রিয়া প্রয়োগ করি, অন্য সময় আমি করি না। লৌকিক চেতনা, যে প্রতীতিকে সে অনুসরণ করে, তার মতনই সংযোগবিহীন। কিন্তু এক অভিন্ন 'আমি জানি', যার সব প্রতীতির সঙ্গে থাকার সম্ভাবনা থাকে, অভিজ্ঞতার স্থায়ী শর্ত এবং এটি সম্বিজ্ঞানের এক অতীন্দ্রিয় (লৌকিক নয়) ঐক্যকে পূর্ব থেকে স্বীকার করে নেয়। এটি আমার কাছে বস্তু হিসেবে প্রদত্ত হয় না, কিন্তু আমাকে কোন বস্তু সম্পর্কে অবহিত হতে হলে এটি মৌলিক অনিবার্য শর্ত।

লৌকিক চেতনার স্বরূপ

কাণ্টের মতে বস্তুর জ্ঞান আত্মজ্ঞানের ঐক্যের উপর নির্ভর। কোন বস্তুগত অভিজ্ঞতা এবং কোন বস্তুর জ্ঞান সম্ভব নয় যদি অনুভবে প্রদত্ত বহুতা একই আত্মজ্ঞানে সংযুক্ত না হয়। কিন্তু সব সংশ্লেষণই বুদ্ধির মাধ্যমে হয়ে থাকে এবং বুদ্ধির দ্বারাই প্রতীতির বহুতা আত্মজ্ঞানের ঐক্যে উপনীত হয়।

আত্মজ্ঞানের সংশ্লেষাত্মক ঐক্যই বুদ্ধির ব্যবহারকে সম্ভব করে। বুদ্ধি

হল জ্ঞানের বৃত্তি। বস্তু ছাড়া জ্ঞান হয় না, কিন্তু বস্তু কাকে বলে? কাণ্টের মতে বস্তু হল তাই যার প্রত্যয়ে, অনুভবে প্রদত্ত বহুতা ঐক্যবদ্ধ হয়। উদাহরণস্বরূপ টেবিল হল একটা বস্তু, কেননা এই প্রত্যয়ে বর্ণ, আকার প্রভৃতির যে বহুতা ঐক্যবদ্ধ হয়েছে। কিন্তু সব ঐক্য বিধানের জন্য প্রয়োজন আত্মজ্ঞানের ঐক্য, যা বিভিন্ন উপাদানকে একটি ঐক্যে সংযুক্ত করতে পারে। কাজেই বস্তু আত্মার সংশ্লেষণ-মূলক ক্রিয়ার উপর নির্ভর। আত্মজ্ঞানের সংশ্লেষণমূলক ঐক্য ছাড়া কোন বস্তু গঠিত হতে পারে না এবং কোন বস্তুর সঙ্গে কোন প্রতীতির সম্পর্কও হতে পারে না যা জ্ঞানের জন্য প্রয়োজন। কাজেই বুদ্ধি এবং জ্ঞানের সম্ভাবনাই সংশ্লেষণাত্মক আত্মজ্ঞানের উপর নির্ভর। মানুষের বুদ্ধির পক্ষে কোন কিছুকে বস্তু হওয়ার জন্য আত্মজ্ঞানের সংশ্লেষণাত্মক ঐক্য এক আবশ্যিক শর্ত। তবে এই শর্ত, কেবলমাত্র যে মানুষের বুদ্ধি চিন্তনের মাধ্যমে জানে, তার পক্ষেই সত্য, যে কোন সম্ভাব্য বুদ্ধির পক্ষে সত্য নয়। যে বুদ্ধি প্রত্যক্ষ অনুভূতির মাধ্যমে কোন কিছুকে জানে তার পক্ষে বিশেষ কোন সংশ্লেষণের ক্রিয়ার প্রয়োজন নেই।

আত্মজ্ঞানের সংশ্লেষণাত্মক ঐক্যই বুদ্ধির ব্যবহারকে সম্ভব করে

যে বুদ্ধি চিন্তনের মাধ্যমে জানে, আত্মজ্ঞানের সংশ্লেষণাত্মক ঐক্যের শর্ত।

কাণ্টের মতে আত্মজ্ঞানের অতীন্দ্রিয় ঐক্য হল ব্যক্তিনিরপেক্ষ (objective) ঐক্য এবং ব্যক্তিসাপেক্ষ (subjective) ঐক্য থেকে পৃথক। আত্মজ্ঞানের ব্যক্তিনিরপেক্ষ ঐক্য (objective unity), প্রদত্ত বহুতার বাস্তবতার জন্য দায়ী এবং সকল ব্যক্তির ক্ষেত্রে এটি অভিন্ন। সকল প্রতীতিকে 'যে আমি জানি' অনুসরণ করে, সকল ক্ষেত্রেই এক। কিন্তু প্রতিটি ব্যক্তির ব্যক্তিসাপেক্ষ অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে বহুতা লৌকিক ভাবে প্রদত্ত হয়। এই সব অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে একটা ঐক্য আছে যেহেতু বস্তু-নিরপেক্ষ অভিজ্ঞতাগুলি একই ব্যক্তির অভিজ্ঞতা। এটা হল আত্মজ্ঞানের বস্তুনিরপেক্ষ ঐক্য যার প্রকৃতি হল লৌকিক এবং যা বিভিন্ন ব্যক্তির ক্ষেত্রে বিভিন্ন প্রকারের হতে পারে। যেহেতু

আত্মজ্ঞানের অতীন্দ্রিয় ঐক্য ব্যক্তিনিরপেক্ষ

লৌকিক বস্তুনিরপেক্ষ ঐক্য

এরা বিভিন্ন অবস্থায় ঘটে, এবং তাদের প্রতীতিগুলিকে বিভিন্নভাবে যুক্ত করা হয়। চেতনার এই লৌকিক বস্তুনিরপেক্ষ ঐক্য মৌলিক ব্যক্তিনিরপেক্ষ আত্মজ্ঞানের ঐক্যের উপর নির্ভর। এই মৌলিক ব্যক্তিনিরপেক্ষ আত্মজ্ঞানের ঐক্যের জন্যই আমাদের আভ্যন্তরীণ অভিজ্ঞতাগুলিকে সংযুক্ত করা যেতে পারে।

আত্মজ্ঞানের অতীন্দ্রিয় ঐক্য সার্বিক ও অনিবার্য

কাণ্ট বলেন, 'কেবলমাত্র মৌলিক আত্মজ্ঞানের ঐক্যেরই বস্তুগত সত্যতা আছে', যার অর্থ হল আত্মজ্ঞানের অতীন্দ্রিয় ঐক্য সার্বিক (universal) এবং অনিবার্য (necessary)। বিভিন্ন ব্যক্তির মনোগত সংশ্লেষণে বা সংযুক্তিকরণে এই সার্বিকতা ও অনিবার্যতা দেখা যায় না।

বহুতার সংশ্লেষণ অবধারণের মাধ্যমেই ঘটে থাকে

কাণ্টের মতে আত্মজ্ঞানের ঐক্যের অধীনে বহুতার সংশ্লেষণ অবধারণের মাধ্যমেই ঘটে থাকে।[1] ইন্দ্রিয়ানুভবে যে বহুতা প্রদত্ত হয় তাকে অবশ্যই আত্মজ্ঞানের মৌলিক সংশ্লেষণাত্মক ক্রিয়ার অধীনস্থ হতে হয়। ইন্দ্রিয়ানুভবের ঐক্যই দাবী করে যে ইন্দ্রিয়ানুভবে প্রদত্ত বহুতা আত্মজ্ঞানের ঐক্যের অধীনস্থ হবে। যদি বহুতাকে একই আত্মজ্ঞানের অধীনস্থ না করা হয়, তাহলে বহুতার অনুভব একটিমাত্র অনুভব হবে না। প্রদত্ত প্রতীতির বহুতাকে (অনুভব থেকে বা প্রত্যয় থেকে) একটি আত্মজ্ঞানের অধীনে আনাই অবধারণের তর্কবিদ্যাসম্মত ক্রিয়া।

বুদ্ধির আকারগুলি অবধারণের তর্কবিদ্যাসম্মত ক্রিয়া

বুদ্ধির আকারগুলি অবধারণের তর্কবিদ্যাসম্মত ক্রিয়া (logical functions of judgment) ছাড়া আর কিছুই নয়, যেহেতু তারা প্রদত্ত অনুভবের বহুতাকে নিরূপণ করে। কাজেই এর থেকে সিদ্ধান্ত করতে হয় যে কোন অনুভবে প্রদত্ত বহুতা অনিবার্যভাবে বুদ্ধির আকারের অধীন।

যুক্তিটির সারমর্ম হল একই চেতনার অধীনস্থ করার জন্য বহুতাকে সংযুক্ত

1. "The synthesis of the manifold under the unity of apperception takes place by means of judgment".—*Kant*

করতে হবে এবং বুদ্ধির আকারগুলি হল সংযোগের প্রকার (modes of combination)। সুতরাং যেহেতু বহুতাকে যুক্ত করতে হবে (তাছাড়া একে একেবারে জানাই যাবে না), এই বহুতাকে অবশ্যই বুদ্ধির আকারের অধীনস্থ হতে হবে। এর অর্থ হল বুদ্ধির আকারের বস্তুগত সত্যতা আছে অর্থাৎ বস্তুর ক্ষেত্রে এদের প্রয়োগ নাষ্য।

বুদ্ধির আকারের বস্তুগত সত্যতা আছে

১৪। অভিজ্ঞতার বস্তু ছাড়া জ্ঞানের ক্ষেত্রে বুদ্ধির আকারের অন্য কোন প্রয়োগ নেই (The categories have no other application to knowledge than to objects of experience) ঃ

জ্ঞানের মধ্যে দুটি উপাদান রয়েছে—(১) প্রত্যয় (concepts) এবং অনুভব (intuition)। জ্ঞানের উৎপত্তির জন্য প্রত্যয় অথবা বুদ্ধির আকারকে ইন্দ্রিয়ানুভবে প্রদত্ত আধেয় (content given in intuition)-র উপর প্রয়োগ করতে হবে। অনুভব যদি আধেয় যুগিয়ে না দেয় প্রত্যয় শুধুমাত্র হয়ে পড়ে চিন্তন এবং জ্ঞান রচনা করতে পারে না। আমাদের কাছে একমাত্র সম্ভাব্য অনুভব হল ইন্দ্রিয়গত বা ইন্দ্রিয়জন্য অনুভব (sensible intuition)। কাজেই আমাদের জ্ঞান দিতে হলে বুদ্ধির শুদ্ধ প্রত্যয়গুলিকে ইন্দ্রিয়গত বস্তুর ক্ষেত্রে অবশ্যই প্রয়োগ করতে হবে।

বুদ্ধির আকারকে ইন্দ্রিয়ানুভবের উপর প্রয়োগ করতে হবে

এমনকি গাণিতিক প্রত্যয়গুলি, শুদ্ধ ইন্দ্রিয়ানুভব (দেশ ও কাল)-এর সঙ্গে যাদের সম্পর্ক, নিজেরাই আমাদের জ্ঞান দিতে পারে না। লৌকিক ইন্দ্রিয়ানুভবের ক্ষেত্রে, অর্থাৎ দেশে ও কালে উপস্থিত বস্তুর ক্ষেত্রে প্রযুক্ত হলেই তারা আমাদের জ্ঞান দিতে পারে। দেশে ও কালে সংবেদনের মাধ্যমে প্রদত্ত বস্তুর ক্ষেত্রে প্রয়োগ করা হলেই বুদ্ধির আকার আমাদের জ্ঞান দিতে পারে। যা সম্ভাব্য অভিজ্ঞতার বস্তু নয়, বুদ্ধির আকারের কোন প্রয়োগ তাদের উপর হয় না। সোজা কথায়, যার সংবেদন হতে পারে তারই জ্ঞানলাভ করা যেতে পারে।

যা অভিজ্ঞতার বস্তু নয় বুদ্ধির আকারের প্রয়োগ তাদের উপর হয় না

ইন্দ্রিয়শক্তির শুদ্ধ আকার, দেশ ও কাল কেবলমাত্র ইন্দ্রিয়গত অনুভবের ক্ষেত্রে প্রযুক্ত হতে পারে। বুদ্ধির আকারের বা শুদ্ধ-প্রত্যয়ের পরিসর আরও বিস্তৃত যেহেতু সাধারণভাবে যে কোন ইন্দ্রিয়ানুভবের বস্তুর ক্ষেত্রেই তারা প্রযুক্ত হতে পারে।

১৫। কল্পনার অতীন্দ্রিয় সংশ্লেষণ (Transcendenta Synthesis of Imagination)ঃ

আমরা জানি যে জ্ঞান পেতে হলে ইন্দ্রিয়ানুভবে প্রদত্ত বহুতার ক্ষেত্রে বুদ্ধির আকারগুলিকে অবশ্যই প্রয়োগ করতে হবে। কিন্তু কিভাবে এটা সম্ভব হয়, আমরা জানি না। অসুবিধাটা এইভাবে দেখা দেয়। বুদ্ধিকে তার নিজস্ব পদ্ধতিতে অর্থাৎ কিনা বুদ্ধির আকারগুলি প্রয়োগ করে বহুতাকে সংযুক্ত করতে হয়। কিন্তু বহুতা প্রদত্ত হয় ইন্দ্রিয়ানুভবে এবং ইন্দ্রিয়ানুভব বুদ্ধি থেকে পৃথক। কাজেই বুদ্ধি থেকে স্বতন্ত্র কোন কিছুকে বুদ্ধি কিভাবে সংযুক্ত করে? সাকারয়ণ (Schematism) মতবাদে কাণ্ট এই সমস্যা সম্পর্কে আলোচনা করেছেন। কাণ্টের মতে বুদ্ধির সংশ্লেষণ (synthesis of the understanding) সম্ভব হয় অতীন্দ্রিয় কল্পনার সংশ্লেষণের (transcendental synthesis of imagination) জন্য যাকে বিশিষ্ট সংশ্লেষণ (figurative synthesis) নামেও অভিহিত করা হয়। এই সংশ্লেষণ, যেহেতু সংশ্লেষণ, অবশ্যই বুদ্ধির দ্বারা সম্পাদিত হয়। তবে এই সংশ্লেষণ, শুধুমাত্র বুদ্ধির দ্বারাই সম্পন্ন হয় যে বৌদ্ধিক সংশ্লেষণ, (intellectual synthesis) তার থেকে পৃথক। এই বিশিষ্ট সংশ্লেষণ অতীন্দ্রিয় কারণ এটা নিজেই যে কেবল অভিজ্ঞতা-পূর্ব তা নয়, বরং অভিজ্ঞতা-পূর্ব জ্ঞানের সম্ভাবনার শর্ত স্বরূপ।

বুদ্ধির সংশ্লেষণ সম্ভব হয় অতীন্দ্রিয় কল্পনার সংশ্লেষনের মাধ্যমে

এই বিশিষ্ট সংশ্লেষণ সম্পন্ন করার জন্য বুদ্ধিকে বহুতার কাছে যাবার কোন প্রয়োজন নেই। আমাদের মধ্যে ইন্দ্রিয়ানুভবের যে অভিজ্ঞতা-পূর্ব আকার (a priori form of intuition) রয়েছে অর্থাৎ কাল (time) তারই মাধ্যমে বুদ্ধি সম্বিজ্ঞানের সংশ্লেষণাত্মক ঐক্যের সঙ্গে সামঞ্জস্য রক্ষা করে অন্তরিন্দ্রিয়কে নিরূপণ করে। আমাদের বুঝতে হবে যে আমরা যাই

অভিজ্ঞতা লাভ করতে পারি না কেন তা অবশ্যই অন্তরিন্দ্রিয়ের (inner sense) অর্থাৎ বস্তুনিরপেক্ষ অভিজ্ঞতার (subjective experience) মাধ্যমে আসবে। কাল হল অন্তরিন্দ্রিয়ের আকার, সেহেতু আমাদের সব অভিজ্ঞতাই কালের অধীন। বুদ্ধির আকারের দ্বারা বহুতা সংশ্লেষিত হতে পারে কেননা তার পূর্বে কল্পনার সংশ্লেষণ ঘটে থাকে, যা হল বুদ্ধির দ্বারা অন্তরিন্দ্রিয়ের নিরূপণ। কাণ্ট একটি উদাহরণের সাহায্যে বিষয়টি বোঝাবার চেষ্টা করেছেন। তিনি বলেন আমরা চিন্তায় একটি রেখাকে অঙ্কিত না করে, কোন রেখা সম্পর্কে চিন্তা করতে পারি না। চিন্তায় রেখাটিকে অঙ্কন করাই হল কল্পনামূলক সংশ্লেষণ যেটি আমাদের বস্তু হিসেবে রেখার চিন্তনেরপূর্ব শর্ত, এবং কল্পনার এই সংশ্লেষণ বুদ্ধির দ্বারা অন্তরিন্দ্রিয়ের নিরূপণ ছাড়া কিছুই নয় (nothing but the determination of the inner sense by the understanding)। এটা কল্পনামূলক কেননা এখানে এমন একটা আকারের কথা বলা হচ্ছে যা বাস্তব নয়। কাজেই আমরা যখন কোন কিছুকে জানি তখন কল্পনার সংশ্লেষণ ঘটে থাকে, এবং তারপরই একটি নির্দিষ্ট বস্তু হিসেবে বস্তুর জ্ঞানের উদ্ভব হয়।

সব অভিজ্ঞতাই কালের অধীন

কল্পনার সংশ্লেষণ বুদ্ধির দ্বারা অন্তরিন্দ্রিয়ের নিরূপন

যে কল্পনা আমাদের চিন্তার কাছে বস্তুকে যুগিয়ে দেয় তাকে বলা হয় উদ্ভাবনী কল্পনা (Productive Imagination) এবং যে কল্পনা অনুষঙ্গের নিয়মানুযায়ী ধারণাগুলিকে একত্রিত করে তাকে বলা হয় উদ্বোধনী কল্পনা (Reproductive Imagination)। উদ্ভাবনী কল্পনা সব বিষয়গত অভিজ্ঞতার ভিত্তিরূপে অতীন্দ্রিয় দর্শনের অন্তর্ভুক্ত, আর উদ্বোধনী কল্পনা লৌকিক মনোবিজ্ঞানের অন্তর্ভুক্ত।

উদ্ভাবনী কল্পনা

উদ্বোধনী কল্পনা

এই প্রসঙ্গে কাণ্ট বলেন যে অন্তরিন্দ্রিয়ের (inner sense) মাধ্যমেও আমরা অবভাস ছাড়া আর কিছু পাই না। এমন কি আত্মজ্ঞানের ঐক্যতেও আমরা 'স্বরূপতঃ আত্মাকে' (self as it is in itself) জানতে পারি না।

১৬। বুদ্ধিই প্রকৃতিকে সম্ভব করে তোলে (Understanding makes nature possible) :

প্রকৃতি (Nature) বলতে কান্ট কোন সংহতি বা 'স্বরূপতঃ বস্তু', যা আমাদের উপর নির্ভর না করে স্বাধীনভাবে বিদ্যমান, বোঝেন না। তিনি প্রকৃতি বলতে বোঝেন অবভাসের জগৎ (world of appearance)। লৌকিক জ্ঞানের বস্তুর দ্বারাই প্রকৃতি গঠিত। কাজেই অভিজ্ঞতা কিভাবে সম্ভব হয় তার ব্যাখ্যা প্রকৃতি কিভাবে সম্ভব হয়, সে ব্যাখ্যারই অনুরূপ। যদি এটা দেখান যায় বুদ্ধিই অভিজ্ঞতাকে সম্ভব করে, তাহলেই দেখান যায় যে বুদ্ধিই প্রকৃতিকে সম্ভব করে তোলে। অভিজ্ঞতা, সংযুক্ত প্রত্যক্ষের মাধ্যমে জ্ঞান (knowledge by means of connected perception) ছাড়া কিছুই নয়, এবং যেহেতু প্রতিটি প্রত্যক্ষে বুদ্ধির আকারের মাধ্যমে সংশ্লেষণ ঘটে থাকে, বুদ্ধির আকারগুলি অভিজ্ঞতার সম্ভাবনার শর্তস্বরূপ। গ্রাহনিক সংশ্লেষণ (synthesis of apprehension) ছাড়া কোন প্রত্যক্ষ সম্ভব নয়, যার অর্থ হল কল্পনার দ্বারা লৌকিক প্রত্যক্ষে বহুতার সংযোগ। কল্পনা তার সংশ্লেষণের ঐক্যের জন্য বুদ্ধির উপর নির্ভর, যা সব অভিজ্ঞতার মূলে বর্তমান। শুধুমাত্র কল্পনার সংশ্লেষণ বহুতাকে বস্তু করার পক্ষে যথেষ্ট নয়। এই উদ্দেশ্য সিদ্ধ করাবার জন্য এর প্রয়োজন বুদ্ধির আকারের মাধ্যমে বুদ্ধির সংশ্লেষণ।

প্রকৃতি হল অবভাসের জগৎ

বুদ্ধির আকারের মাধ্যমে সংশ্লেষণ ঘটে থাকে

মনে হচ্ছে দুরকম সংশ্লেষণ রয়েছে। প্রথমতঃ, প্রত্যক্ষের ক্ষেত্রেও একটা সংশ্লেষণ রয়েছে। এবং তারপর বুদ্ধির আকারের মাধ্যমে চিন্তার আরও একটি সংশ্লেষণ রয়েছে। কোন বস্তুকে জানতে হলে বস্তুর সংবেদনও পেতে হবে, তাকে চিন্তাও করতে হবে; দেশে ও কালে তার সংবেদন পেতে হবে এবং বুদ্ধির আকারের মাধ্যমে চিন্তা করতে হবে। ঐক্য হিসেবে দেশ ও কাল এবং তাদের অংশের ধারণারই সংশ্লেষণ প্রয়োজন। কাজেই কোন বস্তুকে শুধুমাত্র দৈশিক এবং কালিক হিসেবে প্রত্যক্ষ করতে গেলেই তার মধ্যে সংশ্লেষণ নিহিত রয়েছে।

দুপ্রকার সংশ্লেষণের অস্তিত্ব

যে বস্তুকে এইভাবে প্রত্যক্ষ করা হল, তাকে বুদ্ধির আকারের মাধ্যমে আবার চিন্তা করতে হবে এবং তখনই জ্ঞানের উদ্ভব হবে। প্রথম হল কল্পনার সংশ্লেষণ যা সম্বিজ্ঞানের ঐক্য এবং বুদ্ধির আকার অনুসারে হয়ে থাকে এবং বুদ্ধির বৌদ্ধিক সংশ্লেষণের জন্য সংবেদনের কাছে উপাদান প্রস্তুত করে দেয়। কাজেই কল্পনা ইন্দ্রিয় এবং বুদ্ধির মধ্যে যোগসূত্র হিসেবে কাজ করে। কাণ্ট দুটি উদাহরণের সাহায্যে বিষয়টিকে ব্যাখ্যা করেছেন।

ধরা যাক আমি দেশে (space) অবস্থিত একটি বাড়ী প্রত্যক্ষ করছি। বাড়ীটার বিভিন্ন অংশ আছে এবং আমাদের একটি বাড়ীর প্রতীতি পেতে হলে অংশগুলিকে একটি ঐক্যেতে সংযুক্ত করতে হবে। বা আরও সঠিকভাবে বলতে গেলে, আমাদের বিভিন্ন ইন্দ্রিয়জকে একটি বাড়ীর প্রতীতি পাওয়ার জন্য সংযুক্ত করতে হবে এবং গ্রাহণিক সংশ্লেষণের দ্বারা এটা করা হয়। এই সংশ্লেষণ খেয়ালখুশীমত হয় না। দেশে বহুতার সাংশ্লেষনিক ঐক্যের সঙ্গে সঙ্গতি রক্ষা করেই এটা হয়ে থাকে। এখন এই সাংশ্লেষণিক ঐক্যকে যখন দেশের আকার থেকে পৃথক করা হয় (abstracted) তখন দেখা যায় যে এর মূল রয়েছে সংখ্যার বুদ্ধির আকাররূপে (category of quantity) বুদ্ধিতে। প্রত্যক্ষের এই সাংশ্লেষণিক গ্রহণকে অবশ্যই এই বুদ্ধির আকারের সঙ্গে সঙ্গতি রক্ষা করতে হবে।

অনুরূপভাবে যখন আমি জলের জমে যাওয়া প্রত্যক্ষ করি, আমি জলের দুটি অবস্থা (তরলত্ব ও ঘনত্ব) কালিক ক্রমে প্রত্যক্ষ করি। এবং এই সংশ্লেষণাত্মক গ্রহণ, কালে বহুতার সাংশ্লেষণিক ঐক্যের সঙ্গে সামঞ্জস্যপূর্ণ। কালের আকার থেকে যখন এই ঐক্যকে পৃথক করা যায় তখন দেখা যায় কার্যকারণ রূপ আকারের সঙ্গে তা অভিন্ন, যার সঙ্গে কোন ঘটনার প্রত্যক্ষকে অবশ্যই সঙ্গতি রক্ষা করতেই হবে।

কাজেই আমরা দেখতে পাচ্ছি অভিজ্ঞতা এবং সেহতু প্রকৃতি, বুদ্ধির আকারের অধীনস্থ। যেহেতু প্রকৃতি হল অবভাস, এবং স্বরূপতঃ বস্তু নয়, সুতরাং এরূপ ধারণা করার মধ্যে কোন অসংগতি নেই যে, যে শর্তের অধীনে এর আবির্ভাব ঘটতে পারে তারা হল ইন্দ্রিয়ানুভূতির আকার (দেশ

ও কাল) এবং বুদ্ধির আকার (categories of the understanding)। প্রকৃতিকে এদের অধীনস্থ হতেই হবে।

এই কারণেই আমরা প্রকৃতি সম্পর্কে অভিজ্ঞতা-পূর্ব অবধারণ করতে পারি। অবশ্য এর থেকে এরূপ অনুমান করা যুক্তিযুক্ত হবে না যে বুদ্ধির আকারের থেকেই প্রকৃতি সম্পর্কে সব কিছু জানা যাবে। আমরা বুদ্ধির আকারের থেকে শুধুমাত্র জানতে পারি সাধারণ-ভাবে প্রকৃতির ধারণার মধ্যে কি নিহিত আছে। প্রকৃতির বিশেষ নিয়ম, যদিও বুদ্ধির আকারের অধীনস্থ, কেবলমাত্র অভিজ্ঞতা থেকেই জানা যাবে।

বুদ্ধির আকার থেকেই প্রকৃতি সম্পর্কে সব জানা যায় না

যখন আমরা দেখতে পাই যে আমাদের অভিজ্ঞতা বুদ্ধির আকারের সঙ্গে সংগতি রক্ষা করে, তিনটি সম্ভাব্য আনুমানিক ধারণার সাহায্যে বিষয়টিকে ব্যাখ্যা করা যেতে পারে (১) হয় বুদ্ধির আকারগুলি অভিজ্ঞতা থেকে নিঃসৃত (২) কিংবা অভিজ্ঞতা বুদ্ধির আকারের উপর নির্ভর (৩) কিংবা অভিজ্ঞতা এবং বুদ্ধির আকার পরস্পর নিরপেক্ষ; কিন্তু ঈশ্বরের বিধান অনুযায়ী প্রকৃতির নিয়ম-গুলি বুদ্ধির আকারের সঙ্গে সংগতি রক্ষা করে, বুদ্ধির আকারগুলি আসলে মানসিক প্রবণতা ছাড়া কিছুই নয়। কাণ্ট প্রথম বিকল্প বাতিল করে দেন কেননা এই বিকল্প আমাদের অবধারণে যে সার্বিকতা ও অনিবার্যতা রয়েছে তাকে ব্যাখ্যা করতে পারে না। তিনি তৃতীয় বিকল্পও বাতিল করে দেন কেননা এই বিকল্প বুদ্ধির আকারের পক্ষে প্রয়োজনীয় অনিবার্যতার উপাদানকে বর্জন করে। কাণ্ট দ্বিতীয় প্রকল্পটিকে গ্রহণ করেন অর্থাৎ বুদ্ধির আকারই অভিজ্ঞতাকে সম্ভব করে তোলে।

বুদ্ধির আকারই অভিজ্ঞতাকে সম্ভব করে

১৭। বুদ্ধির শুদ্ধ প্রত্যয়ের সাকারায়ণ (The Schematism of the Pure Concepts of the Understanding):

আমরা ইতিপূর্বে দেখেছি যে বুদ্ধি ও ইন্দ্রিয়ানুভবের সহযোগে জ্ঞান হয়ে থাকে। জ্ঞানের উৎপত্তি তখনই হয় যখন ইন্দ্রিয়ানুভবের দ্বারা যা লব্ধ

হয়, তার উপর বুদ্ধির আকারগুলিকে প্রয়োগ কর হয়। অর্থাৎ কিনা যখন ইন্দ্রিয়ানুভবে লব্ধ বিষয়কে বুদ্ধির আকারের অধীনস্থ (subsumed)[1] করা হয়, কিন্তু বুদ্ধি এক ধরনের উপাদান আর ইন্দ্রিয়ানুভব আর এক ধরনের উপাদান, উভয় সম্পূর্ণ ভিন্নধর্মী—বিজাতীয়। সজাতীয় পদার্থের মধ্যেই সম্বন্ধের কল্পনা করা যায়, বিজাতীয় পদার্থের মধ্যে এই সংযোগ কিভাবে সাধিত হতে পারে ?

বিজাতীয় পদার্থের মধ্যে সংযোগের প্রশ্ন

কাণ্ট বলেন, ইন্দ্রিয়ানুভবে লব্ধ বিষয়কে বুদ্ধির আকারে অধীনস্থ করার জন্য একটা সাধারণ উপাদানের প্রয়োজন। উদাহরণস্বরূপ যখন একটা থালাকে 'বৃত্ত'-এই প্রত্যয়ের অধীনস্থ করা হয় তখন আমরা দেখি যে উভয়ের মধ্যে একটা সাধারণ উপাদান 'গোলাকারত্ব' বর্তমান। কিন্তু ইন্দ্রিয়ানুভব এবং বুদ্ধির আকার উভয়ের মধ্যে কোন সাধারণ উপাদান উপস্থিত নেই। তারা সম্পূর্ণ ভিন্নধর্মী। কাজেই যদি ইন্দ্রিয়ানুভবের উপর বুদ্ধির আকারকে প্রযুক্ত করতে হয় তবে তৃতীয় কোন পদার্থের প্রয়োজন যা উভয়ের মধ্যে মধ্যস্থতা করবে এবং তার মাধ্যমে উভয়ের মধ্যে সংযোগ সাধিত হবে।

তৃতীয় পদার্থের প্রয়োজন

এই মধ্যস্থতাকারী ধারণাকে অবশ্যই শুদ্ধ (pure) হতে হবে, তা না হলে এই সংযোগ হবে লৌকিক এবং এই মধ্যস্থতাকারী ধারণার সঙ্গে বুদ্ধির আকার ও ইন্দ্রিয়ানুভবের সজাতীয়তা থাকা দরকার। বুদ্ধির আকারের সঙ্গে এর সজাতীয়তা থাকতে হলে একে বৌদ্ধিক (intellectual) হতে হবে। ইন্দ্রিয়ানুভবের সঙ্গে এর সজাতীয়তা থাকতে হলে এবং তার উপর একে যদি শুদ্ধ হতে হয় একে অবশ্যই ইন্দ্রিয়ানুভবের আকারের সঙ্গে সংযুক্ত হতে হবে। এই মধ্যস্থতাকারী ধারণা হল 'অতীন্দ্রিয় আকার' (transcendental schema)।

মধ্যস্থতাকারী ধারণা হল অতীন্দ্রিয় আকার

---

1. "......in subsumption we decide whether anything stands under a given concept or not, indeed this is the ordinary meaning of subsumption."

Paton : Kant's Metaphysic of Experience. P. 24.

কাণ্ট মনে করেন কাল (time)-ই হল এই অতীন্দ্রিয় আকার। 'যা শ্রেণী-বিশেষের অন্তর্গত যাবতীয় পদার্থে সাধারণভাবে বর্তমান তাই '*schema*'। যাবতীয় বুদ্ধির আকারের মধ্যে কালের রূপ বর্তমান বলে কালের ধর্ম '*schema*' নামে অভিহিত হয়েছে।'

এই অতীন্দ্রিয় আকার হল কাল

ইন্দ্রিয়ানুভব ও বুদ্ধির আকার উভয়ের মধ্যে সংযোগ সাধনের ব্যাপারে কালই উপযুক্ত। কালের সঙ্গে ইন্দ্রিয়ানুভবের ঘনিষ্ঠ সম্পর্ক বর্তমান, কেন না আমরা যা কিছু অনুভব করি কালিক আকারেই তা অনুভব করি। কাল অনুভবের শুদ্ধ আকার কেননা ইন্দ্রিয়ানুভবে যার অনুভব হয় তার সঙ্গে কালের কোন সংমিশ্রন নেই। কাল অনুভবের উপাদান বর্জিত শুদ্ধ আকার। আবার বুদ্ধির সঙ্গেও কালের সজাতীয়তা রয়েছে। কেননা বুদ্ধির আকার—যেমন শুদ্ধ, কালও শুদ্ধ। বুদ্ধির নিজস্ব রূপও শুদ্ধ। কেননা আকার বা প্রকার নিয়েই বুদ্ধির কাজ। কাল যেমন অনুভবের আকার তেমনি শুদ্ধ অনুভব। সুতরাং কাল হল বুদ্ধি ও অনুভবের মধ্যবর্তী পদার্থ যার দ্বারা বুদ্ধি ও অনুভবের মিলন সাধিত হয়। বুদ্ধির শুদ্ধ প্রত্যয়কে কালিক রূপ দেওয়ার নামই শুদ্ধ প্রত্যয়ের সাকারয়ণ বা সাকারকরণ (schematism of the pure concepts)।

বুদ্ধির শুদ্ধ প্রত্যয়কে কালিক রূপ দেওয়ার নামই সাকারয়ণ

সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব অবধারণের ক্ষেত্রে বুদ্ধির আকারগুলির প্রয়োগের সমস্যার পূর্বে কাণ্ট বিস্তারিতভাবে অপেক্ষাকৃত একটি সহজতর প্রশ্নের আলোচনা করেছেন, সেটি হল প্রত্যক্ষে প্রদত্ত বস্তুর ক্ষেত্রে অভিজ্ঞতা-পূর্ব এবং গাণিতিক প্রত্যয়ের প্রয়োগ। কাণ্ট মনে করেন, প্রত্যক্ষের ক্ষেত্রে এই সব প্রত্যয়ের প্রয়োগ আকারের (schemata) মধ্যস্থতা ছাড়া সম্ভব নয়।

'Schema' বা আকার বলতে কাণ্ট কি বুঝেছেন আগে দেখা যাক। আকার হল একটি প্রত্যয়ের জন্য একটি প্রতিরূপ উৎপন্ন করার উদ্দেশ্যে কল্পনার একটা সাধারণ পদ্ধতির উপস্থাপন। (the presentation of a general procedure of the imagination in producing an image for a concept)। অর্থাৎ কিনা আকার (schema) হল সাধারণভাবে প্রতিরূপ (image) উৎপন্ন করার একটা নিয়ম বা পদ্ধতি যা একটি বুদ্ধির আকারকে সাকারিত করে বা সীমিত করে, যাতে অবভাসের ক্ষেত্রে বুদ্ধির আকারের প্রয়োগ সম্ভব হয়। আকার (schema) নিজে প্রতিরূপ নয়, কিন্তু প্রতিরূপ গঠনের একটা সাধারণ পদ্ধতি বোঝায়। কাণ্ট বলেন, 'একটি

প্রত্যয়কে তার প্রতিরূপটি যুগিয়ে দেওয়ার জন্য কল্পনার একটা সাধারণ পদ্ধতির প্রতীতিকেই আমি প্রত্যয়টির আকার রূপে অভিহিত করি।' (This representation of a universal procedure of imagination in providing an image for a concept, I entitle the schema of this concept)। কান্টের মতে কল্পনাই বুদ্ধি এবং সংবেদনগ্রাহিতা (sensibility) বা ইন্দ্রিয়ানুভবের মধ্যে মধ্যস্থতা করে। কল্পনাই আকার উৎপন্ন করে এবং আকারের বাহন। আকার যেহেতু সাধারণ, প্রত্যয়ের সঙ্গে তার সাদৃশ্য আছে। প্রতিরূপ বিশেষ হওয়াতে ইন্দ্রিয়ানুভবের সঙ্গে তার সাদৃশ্য আছে। কাজেই কল্পনা বুদ্ধির আকার এবং ইন্দ্রিয়ানুভবের বহুতার মধ্যে মধ্যস্থতা করে।

বিষয়টি ঠিক কি তা বোঝাবার জন্য কান্ট গণিত থেকে একাধিক উদাহরণ দিয়েছেন। কান্ট বলেন, আমি পাঁচটা বিন্দু পর পর বসিয়ে পাঁচ সংখ্যাটির একটি প্রতিরূপ উৎপন্ন করতে পারি। কিন্তু পাঁচ সংখ্যাটির আকার (schema)—সেটি নিজে এই প্রতিরূপ বা অন্য কোন প্রতিরূপ নয়। এটা হল একটা পদ্ধতির প্রতীতি যার দ্বারা একটা বহুতাকে একটা প্রত্যয় অনুসারে একটি প্রতিরূপের মধ্যে বোঝান যায়। আকারের (schema) জন্যই প্রত্যয় এবং আভাসের বহুতাকে (manifold of phenomena) একত্র করার অনুমতি মেলে। সোজা কথায় আকার আভাসের ক্ষেত্রে প্রত্যয়কে প্রয়োগ করার অনুমতি দেয়। কান্ট একটা অগাণিতিক উদাহরণ, একটা কুকুরের প্রত্যয়ের উদাহরণ দেন। কান্ট বলেন প্লুটোর ক্ষেত্রে কুকুর এই প্রত্যয়টি প্রয়োগ করার পূর্বে, তিনি মনে করেন আমাদের অবশ্যই কল্পনাতে কুকুরটির একটি আকারগত প্রতীতি (schematic representation) উৎপন্ন করতে হবে।

কোন প্রত্যয়ের আকার (schema) আমাদের সেই প্রত্যয়ের একটা ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য প্রতিরূপ পেতে সমর্থ করে। কিন্তু আকারকে প্রতিরূপের সঙ্গে অভিন্ন গণ্য করা যুক্তিসংগত নয়। আকার প্রতিরূপের থেকে অনেক ব্যাপক। যদি আমরা পর পর পাঁচটা বিন্দু বসিয়ে যাই তাহলে আমরা পাঁচ সংখ্যার একটা প্রতিরূপ পাই। কিন্তু যে পদ্ধতির মাধ্যমে এই প্রতিরূপটি উৎপন্ন হল অর্থাৎ কিনা এককের পরম্পরাগত বা ধারাবাহিক সংযোগের মাধ্যমে একটা সমগ্রতা গঠন, সেটা কি পাঁচ সংখ্যা, কি একশত সংখ্যা, সব ক্ষেত্রেই এক।

কাজেই প্রতিরূপ হল বিশেষ বস্তু, আকার (schema) হল একটা বিশেষ ধরনের বস্তু (প্রত্যয় অনুযায়ী প্রতিরূপ) উৎপন্ন করার জন্য বুদ্ধির একটা সাধারণ পদ্ধতি। উদ্বোধনী কল্পনার লৌকিক ক্ষমতার (empirical faculty

of reproductive imagination) সৃষ্টি হল প্রতিরূপটি আর শুদ্ধ অভিজ্ঞতা-পূর্ব উদ্ভাবনী কল্পনার (pure a priori productive imagination) সৃষ্টি হল আকার (schema)। উদাহরণের সাহায্যে বিষয়টা বুঝে নেওয়া যাক। পূর্বে যদি বৃক্ষ দেখে থাকি, আমার সম্মুখে না থাকলেও আমি কল্পনার সাহায্যে বৃক্ষের একটি প্রতিরূপ মনে উপস্থাপিত করতে পারি। এ ক্ষেত্রে যে কল্পনার জন্য প্রথম বস্তুর জ্ঞান সম্ভব হয় তা হল উদ্ভাবনী কল্পনা। একটি বুদ্ধির আকারকে সাকারন্বিত করার সময় আমরা পূর্বে যা অনুভব করেছি তার পুনরাবৃত্তি করার চেষ্টা করি না। বরং বুদ্ধির আকারের দেওয়া যে সমন্বয়ের নিয়ম, সেই নিয়মানুসারে কল্পনার মৌলিক সংশ্লেষণের জন্য চেষ্টা করি। কোন প্রতিরূপই বুদ্ধির আকার বা প্রত্যয়ের সমান (adequate) হতে পারে না। আমরা কখনও ত্রিভুজের এমন প্রতিরূপ পেতে পারি না যা বিভিন্ন ধরণের ত্রিভুজের প্রতিনিধিস্থানীয় গণ্য হতে পারে কিন্তু আমরা ত্রিভুজের একটা আকার (schema) পেতে পারি যা কল্পনায় দেশে ত্রিভুজাকৃতি ক্ষেত্র অঙ্কনের জন্য বুদ্ধির একই ধরনের পদ্ধতি বোঝাতে পারে। কাজেই আকার (schema) হল কল্পনার সংশ্লেষণের একটা নিয়ম, বহু প্রতিরূপের উদাহরণের মধ্য দিয়ে যা স্পষ্ট হয়।

প্রতিরূপ ও আকারের পার্থক্য

আকার হল কল্পনার সংশ্লেষণের একটা নিয়ম

কান্ট উপরে যে উদাহরণগুলি দিয়েছেন সেগুলি বিভ্রান্তির সৃষ্টি করতে পারে, কেননা আমরা এখানে বিশেষ করে আলোচনা করতে চাই গাণিতিক প্রত্যয় নয়, লৌকিক প্রতীতি নয়ই। আমাদের আলোচ্য বিষয় হল বুদ্ধির শুদ্ধ আকার। আমরা এখানে প্রতিরূপ উৎপন্ন করার নিয়ম বা আকার (schemata) নিয়ে আলোচনা করতে চাই না, যেগুলি আমরা ইচ্ছামত নির্বাচন করতে পারি বা পরিবর্তন করতে পারি। আমাদের আলোচ্য বিষয় হল অতীন্দ্রিয় আকার (transcendental schemata) যা যে কোন বস্তুর ক্ষেত্রে বুদ্ধির আকার কিভাবে প্রযুক্ত হতে পারে, সে সম্পর্কে পূর্বতঃসিদ্ধভাবে শর্তগুলি নিরূপণ করে।

বুদ্ধির আকারের অতীন্দ্রিয় আকারগুলি সেই শর্তগুলি নিরূপণ করে যে শর্তাধীনে বুদ্ধির আকারগুলি অবভাসের ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হয় এবং কান্টের কাছে এর অর্থ হল সেই কালিক শর্তগুলি নিরূপণ করা যে শর্তাধীনে অবভাসের ক্ষেত্রে বুদ্ধির আকার প্রযুক্ত হতে পারে। কেননা কালের

অবস্থাই হচ্ছে, সব অবভাসেরই সাধারণ বৈশিষ্ট্য। আমাদের অনুভব দু'প্রকার—বাহ্যানুভব ও আন্তর অনুভব। কিন্তু বাহ্যানুভবের মূলেও আন্তর অনুভব বর্তমান, কেননা রূপ-রস-গন্ধ প্রভৃতির ইন্দ্রিয়ানুভব বা বাহ্যানুভব প্রতীতি ছাড়া কিছুই নয়। প্রতীতি অন্তরিন্দ্রিয়ের অবস্থাভেদের উপর নির্ভর। কাজেই সব জ্ঞানের মূলেই অন্তরানুভব বর্তমান। অন্তরিন্দ্রিয়ের আকার রূপে কাল সব ইন্দ্রিয়ানুভবের শর্ত নিরূপণ করে। যদি কোন কিছুর ইন্দ্রিয়ানুভব হতে হয় তাহলে কালেই তার অনুভব হতে হবে।

বাহ্যানুভব ও আন্তরানুভব

রূপ-রস-গন্ধ প্রভৃতির জ্ঞান আসে ইন্দ্রিয়ানুভব থেকে, শুধু বুদ্ধির দ্বারা কখনও তাদের উপলব্ধি সম্ভব নয়। ইন্দ্রিয়ানুভবের দ্বারা প্রাপ্ত উপাদানকে বুদ্ধি শুধু আকারিত (categories) করতে পারে। কিন্তু রূপ-রস-গন্ধ প্রভৃতি বুদ্ধির কাছ থেকে লব্ধ না হওয়াতে বুদ্ধির আকার অন্য কোন মধ্যস্থতাকারীর সাহায্য ভিন্ন তাদের উপর সাক্ষাৎভাবে প্রযুক্ত হতে পারে না। আমাদের সব অনুভবের আকার কাল বলে, সে সব আকার কালের উপর প্রযোজ্য হয়, সেগুলি অনুভবের উপরও প্রযোজ্য হয়।

কাণ্ট বলেন, আকার (schemata) আর কিছুই নয়, নিয়মানুসারে অভিজ্ঞতা-পূর্ব কালিক নিরূপণ। কাল হল সব প্রতীতির সংযোগ বা সম্বন্ধের আকারগত শর্ত (Time is the formal condition of the connection or conjunction of all representations)।

কাল সব প্রতীতির সম্বন্ধের আকারগত শর্ত

আকার আর কিছুই নয় কালের অতীন্দ্রিয় পরিচ্ছেদ। (transcendental determination of time)। উদ্ভাবনী কল্পনার জন্য কালকে আকার পরিচ্ছন্ন করা হয় অথবা এও বলা যায় যে, আকারকে কালাবছিন্ন করা হয় (category is determinated in time)। আকারের কালাবচ্ছেদকে এখানে বিশেষ অর্থ 'আকার' (schema) বলা হচ্ছে এবং কালাবছিন্ন হওয়াকেই আকারের সাকারয়ণ (schematism) বলা হয়। কালাবছিন্ন হওয়াতে আমরা আকারের সাকার-

আকারের কালাবচ্ছেদ

রূপ প্রত্যক্ষ করি। তার পূর্বে আকারগুলি যেন নিরাকার অবস্থায় থাকে। কালাবচ্ছিন্ন হওয়াতেই আকারের মূর্তরূপ আমাদের কাছে প্রতিভাত হয়।

আকারগুলি সংশ্লেষণের নিয়ম

বুদ্ধির আকারগুলি মূলতঃ সংশ্লেষণ বা সমন্বয়ের নিয়ম এবং যখন তারা সাকারয়িত হয় তখন আমরা মনে করি যে তারা অন্তরিন্দ্রিয়কে এমনভাবে পরিচ্ছিন্ন করে যে যা কিছুর ইন্দ্রিয়ানুভব হয় (এবং যেহেতু সব ইন্দ্রিয়ানুভবই আন্তর অনুভবের অধীন), তাকে বুদ্ধির আকারগুলির অধীনে আনা যায়।

বুদ্ধির আকারের যে সংশ্লেষণ বা সমন্বয়ন তা নিছক তর্কসিদ্ধ, অমূর্ত এবং সাধারণ; কালিক আকারের যে সমন্বয়ন তা আপেক্ষিকভাবে মূর্ত, যেহেতু এটি সংবেদনগ্রাহিতার শর্ত, অর্থাৎ কালেতে সীমাবদ্ধ। একটা বুদ্ধির আকারের যে আকার (schema), বুদ্ধির আকারের সমন্বয়নের অনুরূপ সমন্বয়নই বটে, শুধু এটুকু পার্থক্য একে কালের পরিপ্রেক্ষিতে বুঝে নিতে হয়। কালের সম্পর্কে ব্যাখ্যাত বা চিন্তনীয় বা 'কালরসে সিক্ত' বুদ্ধির আকারগুলিই হল অতীন্দ্রিয় সংশ্লেষণাত্মক কল্পনার ফল, যা শুধু আমাদের জন্য ইন্দ্রিয়ানুভবকে সংযুক্ত করে বস্তুই উৎপন্ন করে না, কালিক ঐক্যরূপে বস্তু উৎপন্ন করার সঙ্গে সঙ্গে সমন্বয়ের নীতিরূপে কালকেও উৎপন্ন করে।

বুদ্ধির আকার ও কালিক আকার

কাজেই উপসংহারে বলা যেতে পারে যে, কালের অতীন্দ্রিয় অবচ্ছেদের (transcendental determination of time) জন্যই অবভাসের ক্ষেত্রে বুদ্ধির আকারের প্রয়োগ সম্ভব হয়, যা বুদ্ধির প্রত্যয়ের আকার (schema) রূপে অবভাসকে বুদ্ধির আকারের অধীনস্থ করে।

এবার আমরা কয়েকটি বুদ্ধির আকারের কালিক আকার (schemata) সম্পর্কে আলোচনা করব।

পরিমাণের কালিক আকার হল সংখ্যা (number)। এখানে সংখ্যা বলতে বোঝায় সমজাতীয় এককের (homogenous units) ধারাবাহিক সংযোজন বা একত্রীকরণ অর্থাৎ কিনা সমজাতীয় এককের সঙ্গে এককের যোগ। ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য অভিজ্ঞতায় সমজাতীয় এককের পরম্পরাগত সংযোগ ভিন্ন অন্য

কোন ভাবেই পরিমাণের ধারণা করা সম্ভব নয়। একটি মাত্র এককের কল্পনা করে যদি কল্পনা ক্ষান্ত হয় তাহলে পাওয়া যায় এককের ধারণা। একের পরই থেমে না গিয়ে কল্পনা আরও কিছুক্ষণ চলার পর থামলে উৎপন্ন হবে 'বহুত্বের' ধারণা। যদি কল্পনার ছেদ একেবারেই না হয় তাহলে উৎপন্ন হয় সমগ্রের ধারণা। পাটিগণিতে ১, ২, ৩ অর্থে সংখ্যা শব্দ ব্যবহৃত হয়। এখানে পাটিগণিতের অর্থে সংখ্যা শব্দ ব্যবহৃত হচ্ছে না। এখানে সংখ্যা শব্দের দ্বারা এক ধরনের সংযোজন (synthesis) বুঝতে হবে, সমজাতীয় এককের পরম্পরাগত সংযোজনের মধ্য দিয়ে যার প্রকাশ ঘটে থাকে।

পরিমাণের কালিক আকার

সত্তার (Reality) কালিক আকার (schema) হল পূর্ণ বা 'বস্তুগর্ভ কাল'; অসত্তার (Negation) কালিক আকার (schema) হল শূন্যগর্ভ কাল; সীমাবদ্ধতার (Limitation) কালিক আকার (schema) হল পরিমাণের তীব্রতা অর্থাৎ কোন এক সময়ের কম বেশী সংবেদন।

সত্তার কালিক আকার

সম্বন্ধগত বুদ্ধির আকারের দিকে যদি মনোযোগ দেওয়া যায় তাহলে দেখা যায় যে দ্রব্য (Substance) রূপে যে বুদ্ধির আকার তার কালিক আকার (schema) হল কালে বাস্তবতার স্থায়িত্ব (the permanence of the real in time)। দ্রব্যের আকার কালিক স্থায়িত্ব। কিছু সময় ধরে যা থাকে না তাকে দ্রব্য বলা যায় না। অব্যভিচারী পারম্পর্যের ধারণা থেকেই কার্য কারণের ধারণা উদ্ভূত হয়। কান্ট একথা বলতে চান না যে কার্যকারণ অব্যভিচারী পারম্পর্য ছাড়া কিছুই নয়।

দ্রব্যের কালিক আকার

তিনি যা বলতে চান তা হল যে কার্যকারণের প্রত্যয় অবভাসের ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হতে পারে না যদি কল্পনার দ্বারা এটি এমনভাবে সাকারয়িত না হয় যার সঙ্গে কালে অব্যভিচারী পারম্পর্যের প্রতীতি যুক্ত না থাকে। ক্রিয়া প্রতিক্রিয়ার (community) কালিক আকার হল দুটি দ্রব্যের অবস্থাগুলির নিয়মিতভাবে একত্র অবস্থানের কল্পনা। সম্ভাবনার (modality) বুদ্ধির আকারগুলি যদি গ্রহণ করা যায় তাহলে দেখি সম্ভাবনার (possibility) কালিক আকার হল কালের সাধারণ

ক্রিয়া-প্রতিক্রিয়ার কালিক আকার

শর্তের সঙ্গে কোন বস্তুর সংগতি। 'অস্তিত্ব'—এই বুদ্ধির আকারের কালিক আকার (schema) হল কোন সময়ে থাকা আর 'অনিবার্যতা' (necessity) এই বুদ্ধির আকারের কালিক আকার হল কোন বস্তুর সকল সময়ে থাকা। অনিবার্যতা বলতে সকল সময় অস্তিত্বশীল হওয়া বোঝায় না, কিন্তু কাণ্টের মতে প্রত্যয়টিকে প্রয়োগ করা যাবেনা যতক্ষণ পর্যন্ত না কল্পনা কালে এটিকে এমনভাবে নিরূপিত করছে যাতে কালে সকল সময় অস্তিত্বশীলতার প্রতীতি জাগে।

কাজেই দেখা যাচ্ছে যে, সাকারয়ণের প্রতিটি স্তরেই কালের সঙ্গে সম্পর্ক রয়েছে। শুধুমাত্র বুদ্ধির আকারগুলি (categories) উপাদান-বর্জিত বুদ্ধির তর্কসিদ্ধ ক্রিয়া ছাড়া কিছুই নয়, এবং সেকারণে জ্ঞানের উদ্দেশ্য সাধনের জন্য তাদের প্রয়োগ চলতে পারে না। কেবলমাত্র যখন তারা সাকারয়িত (schematized) হয় তখনই তারা ব্যবহারের উপযুক্ত হয়ে উঠে। উদাহরণ স্বরূপ দ্রব্য বলতে যৌক্তিক দিকে থেকে যা বুঝি তা হল যাকে উদ্দেশ্যরূপে ব্যবহার করা চলে এবং কখনও বিধেয়রূপে ব্যবহার করা চলে না। কিন্তু এই প্রত্যয়টি আমাদের কোন কাজে আসবে না, যতক্ষণ পর্যন্ত না আমরা জানতে পারছি সেটি কি—যাকে প্রাথমিক উদ্দেশ্য (primary subject) রূপে ব্যবহার করা চলে। দ্রব্যের কালিক আকারে আমরা সেটি পাই। কাজেই আমাদের বাস্তব জ্ঞান নিরূপিত হয় সাকারয়িত বুদ্ধির আকার বা কালিক আকারের দ্বারা।

সাকারয়িত হলেই বুদ্ধির আকার প্রযুক্ত হয়

এখানে একটি সমস্যার কথা উল্লেখ করা যেতে পারে। কাণ্ট বুদ্ধির আকার (categories) এবং শুদ্ধ বা অভিজ্ঞতা-পূর্ব প্রত্যয়, একই বিষয়কে বোঝাবার জন্য ব্যবহার করেছেন। কাণ্ট বুদ্ধির আকারগুলিকে বুদ্ধির যৌক্তিক বা তর্কসিদ্ধ ক্রিয়া (logical functions) রূপে বর্ণনা করেছেন। তারা বুদ্ধির শুদ্ধ আকার যা সমন্বয় বা সংশ্লেষণকে সম্ভব করে তোলে। কিন্তু অবভাসের ক্ষেত্রে তাদের প্রয়োগের বিষয়টিকে বাদ দিয়ে শুধুমাত্র বুদ্ধির আকারগুলি কোন বস্তু নির্দেশ করে না এবং সেক্ষেত্রে 'প্রত্যয়' শব্দটিকে কি ভুল অর্থে প্রয়োগ করা হচ্ছে না? অধ্যাপক কেম্প স্মিথ 'শুদ্ধ প্রজ্ঞার বিচার'

কাণ্ট বুদ্ধির আকার বলতে কালিক আকার বুঝেছেন

গ্রন্থের ভাষ্যে বলেন যে, যখন কাণ্ট বুদ্ধির আকারের কথা বলেছেন তখন তিনি কালিক আকার (schema)-কেই বুঝেছেন।

কপলস্টোনের অভিমতানুসারে অ-সাকারয়িত বুদ্ধির প্রত্যয়ে কাণ্ট কিছু অর্থ বা আধেয় (content) আরোপ করেছেন। এই অর্থ পর্যাপ্ত ভাবে সুনির্দিষ্ট নয় যাতে জ্ঞানলাভ করা যায়, কিন্তু যৌক্তিক সম্ভাবনা রূপে এটা চিন্তনীয়। কাণ্টের মতে তত্ত্ববিজ্ঞানীরা শুদ্ধ প্রত্যয়গুলিকে স্বরূপতঃ বস্তুর জ্ঞানের উৎসরূপে ব্যবহার করার চেষ্টা করেছেন। কিন্তু কাণ্টের মতে এই জাতীয় প্রয়োগ অপপ্রয়োগেরই নামান্তর, কিন্তু অপপ্রয়োগের সম্ভাবনাই পূর্ব থেকে স্বীকার করে নেয় যে তাদের কিছু অর্থ রয়েছে।

১৮। সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব মূলসূত্র (Synthetic a priori principles) :

ইতিপূর্বে কাণ্ট সেইসব সাধারণ শর্তগুলি আলোচনা করেছেন যেগুলির অধীনস্থ হলেই বুদ্ধির শুদ্ধ প্রত্যয়গুলিকে অভিজ্ঞতার বস্তুর ক্ষেত্রে প্রয়োগ করা যেতে পারে। কাণ্ট এবার এই শর্তের অধীনে যে সব সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব অবধারণ (synthetic a priori judgments) সম্ভব, সেগুলি আলোচনা করছেন। এই অভিজ্ঞতা-পূর্ব অবধারণগুলিকে মূলসূত্র (principles) বলা হয়। কেননা কোন ব্যাপকতর অবধারণের (higher judgment) উপর তারা প্রতিষ্ঠিত নয়, বরং অন্যান্য অবধারণ তাদের উপর প্রতিষ্ঠিত। তবু তাদের প্রমাণের প্রয়োজন আছে, কেননা তা না হলে এমন মনে হতে পারে যে এরা নিছক অনুমান ছাড়া কিছুই নয়। এই সব মূলসূত্রগুলির বস্তুগত প্রামাণ্য পাওয়া সম্ভব নয়। এদের বস্তু নিরপেক্ষ প্রামাণ্য (subjective proof)-ই পাওয়া সম্ভব। এর অর্থ হল এই জাতীয় প্রমাণ দেখাতে চাইবে যে আমাদের বস্তুর জ্ঞান পেতে হলে মূলসূত্রগুলিকে পূর্ব থেকে স্বীকার করে নিতে হবে।[1]

মূলসূত্র হল অভিজ্ঞতা-পূর্ব অবধারণ

1. পেটন (*Paton*) বলেন : "সাকারয়ণের অধ্যায় দেখায় কিভাবে বুদ্ধির আকারগুলিকে সাকারয়িত করা হবে। মূলসূত্রগুলি দেখায় যে সাকারয়িত বুদ্ধির আকারগুলি সব অভিজ্ঞতার বস্তুর ক্ষেত্রে অবশ্যই প্রযোজ্য হবে।"

১৯। [1]বিশ্লেষণাত্মক অবধারণের এবং সংশ্লেষণাত্মক অবধারণের মূলসূত্র (The Principle of Analytic Judgment and the Principle of Synthetic Judgment) :

কান্টের মতে অ-বিরোধের নিয়ম (Law of Contradiction) হল বিশ্লেষণাত্মক অবধারণের সর্বোচ্চ সূত্র। কান্ট এই সূত্রটিকে এভাবে প্রকাশ করেছেন। "কোন বস্তুই তার বিরোধী বিধেয়র অধিকারী হতে পারে না (no predicate contradictory of a thing can belong to it)। একটি অবধারণের বিষয়বস্তু যাই হোক না কেন, অবধারণটি সত্য হতে পারে না যদি নিজের সঙ্গে তার বিরোধিতা থাকে অর্থাৎ কিনা এই অবধারণটিতে যদি এমন একটি বিধেয় থাকে যেটি উদ্দেশ্যর সঙ্গে সংগতিপূর্ণ নয়। সব অবধারণকে সত্য হতে হলে, বিশ্লেষণাত্মক বা সংশ্লেষণাত্মক যাই হোক না কেন, অ-বিরোধের নীতির সঙ্গে অবশ্যই সংগতিপূর্ণ হতে হবে। অ-বিরোধের নীতি হল সার্বিক নীতি, যদিও এটি সত্যতার অভাবাত্মক দিকটি নির্দেশ করে। যদি কোন অবধারণ এই নীতির সঙ্গে সামঞ্জস্যপূর্ণ না হয় তাহলে এটি মিথ্যা, কিন্তু সামঞ্জস্যপূর্ণ হলেই যে এটি সত্য হবে তা নয়। যেমন 'পৃথিবী সমতল'—এই অবধারণটি আত্মবিরোধ-মুক্ত, কিন্তু তবুও এটি ভ্রান্ত।

অ-বিরোধের নিয়মের ব্যাখ্যা

সব অবধারণকেই এই নীতির সঙ্গে সামঞ্জস্য-পূর্ণ হতে হবে

সংশ্লেষণাত্মক অবধারণে শুধুমাত্র চিন্তনের দ্বারা বা শুধুমাত্র অবধারণটির বিচারের দ্বারা তার সত্যতা বা মিথ্যাত্ব নির্ধারণ করা যাবে না। যথার্থ জ্ঞান দিতে হলে সংশ্লেষণাত্মক অবধারণকে অভিজ্ঞতায় প্রদত্ত বস্তুর সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত হতে হবে। সে কারণে অভিজ্ঞতার সম্ভাবনার সূত্র (the principle of the possibility of experience) হল সব সংশ্লেষণাত্মক অবধারণের সূত্র। অভিজ্ঞতার সম্ভাবনার শর্তগুলি হল ইন্দ্রিয়ানুভবের আকার (দেশ ও কাল), বুদ্ধির আকার (কালিক আকার) এবং সম্বিজ্ঞানের বা আত্মজ্ঞানের ঐক্য (unity of apperception)।

অভিজ্ঞতার সম্ভাবনার শর্ত

---

1. যদিও সংশ্লেষণাত্মক অবধারণের মূলসূত্র আলোচনা করাই কান্টের উদ্দেশ্য তবু বিশ্লেষণাত্মক অবধারণের মূলসূত্র তিনি আলোচনা করেছেন যাতে শেষেরটির প্রকৃতির সঙ্গে তুলনা করে প্রথমটির প্রকৃতিকে ভাল করে বুঝে নেওয়া যায়।

সব ক্ষেত্রেই সংশ্লেষণাত্মক অবধারণের সঙ্গে অভিজ্ঞতার সম্পর্ক থাকে। সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব অবধারণ সম্ভব হয়, যেহেতু অভিজ্ঞতার সম্ভাবনার জন্য যা অনিবার্য, তার সঙ্গেই সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব অবধারণের সম্বন্ধ। যেহেতু সব অভিজ্ঞতাকেই অভিজ্ঞতার এই অনিবার্য শর্তগুলি মেনে চলতে হবে, কাজেই সম্ভাব্য অভিজ্ঞতার এই শর্তগুলি সম্পর্কে অভিজ্ঞতা-পূর্ব অবধারণ গঠন করা যেতে পারে। সব সংশ্লেষণাত্মক অবধারণের সর্বোচ্চ মূলসূত্রকে কাণ্ট এভাবে ব্যক্ত করেছেন। "যে কোন সম্ভাব্য অভিজ্ঞতায় প্রতিটি বস্তুকে ইন্দ্রিয়ানুভবের বহুতার সংশ্লেষণাত্মক ঐক্যের অনিবার্য শর্তের অধীন হতে হবে" ("every object stands under the necessary conditions of synthetic unity of the manifold of intuition in a possible experience")।

সব সংশ্লেষণাত্মক অবধারণের সর্বোচ্চ মূলসূত্রের ব্যাখ্যা

এমন কোন বস্তু নেই যা কোন সম্ভাব্য অভিজ্ঞতার সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত নয় বা যা ইন্দ্রিয়ানুভবের ও বুদ্ধির আকারের অধীনস্থ হবে না। বস্তুকে কোন অভিজ্ঞতার অন্তর্ভুক্ত হতেই হবে। অর্থাৎ কিনা একে অবশ্যই আত্মজ্ঞানের ঐক্যের অন্তর্ভুক্ত হতেই হবে। তাছাড়া এমন কোন বস্তু নেই যেখানে কল্পনার সংশ্লেষণ নেই। অর্থাৎ কিনা একটা নিয়মানুযায়ী বহুতার সমন্বয় অবশ্যই দেখা যাবে। তাছাড়া বস্তু অবশ্যই আমাদের কাছে প্রদত্ত হবে এবং প্রদত্ত হলে একে ইন্দ্রিয়ানুভবের আকারের অধীনতা স্বীকার করতে হবে। অভিজ্ঞতা হতে গেলেই এই শর্তগুলি পূরণ হওয়া দরকার। বস্তুতঃ, সাধারণভাবে বলা যেতে পারে অভিজ্ঞতার সম্ভাবনার শর্তগুলি অভিজ্ঞতার বস্তুর সম্ভাবনারও শর্ত। যা অভিজ্ঞতাকে সম্ভব করে তা বস্তুকেও সম্ভব করে। সেকারণেই সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব অবধারণ, যেগুলি অভিজ্ঞতার শর্ত নিয়ে আলোচনা করে, বস্তুগত প্রামাণ্যের অধিকারী[1]। কাণ্টের দর্শনের সমালোচক পেটন বলেন "কাণ্ট

অভিজ্ঞতার সম্ভাবনার শর্তগুলি অভিজ্ঞতার বস্তুর সম্ভাবনার শর্ত

1, "......Synthetic a priori judgments, have objective validity only in so far as they express the necessary conditions (or forms) of experience and are thus related to the possibility of experience."

Paton : Kant's Metaphysic of Experience. Vol. II—P. 93.

বলতে চান যে, সব সংশ্লেষণাত্মক অবধারণের ক্ষেত্রেই অভিজ্ঞতার সম্ভাবনা হল 'তৃতীয় বিষয়' যা তাকে বস্তুগত প্রামাণ্য দেয়।"

২০। মূলসূত্রগুলির বিভাগ (Division of the Principles):

বুদ্ধিই অভিজ্ঞতা-পূর্ব সুনিশ্চিত মূলসূত্রগুলির জন্ম দেয়, যেগুলি বস্তুগত অভিজ্ঞতার সম্ভাবনার অর্থাৎ কিনা বস্তুর অভিজ্ঞতার শর্তগুলি ব্যক্ত করে। এই বিষয়টিকে অন্যভাবে ব্যক্ত করতে গিয়ে বলা যেতে পারে, বুদ্ধি অভিজ্ঞতা-পূর্ব সুনিশ্চিত মূলসূত্রগুলিকে উৎপন্ন করে যেগুলি বুদ্ধির আকারের বস্তুগত প্রয়োগের নিয়মাবলী। বুদ্ধির আকারের তালিকা মূলসূত্রগুলির তালিকার ব্যাপারে স্বাভাবিকভাবেই সহায়ক হয়। কেননা শেষোক্তগুলি প্রথমোক্তগুলির বস্তুগত প্রয়োগের নিয়ম ছাড়া কিছুই নয়।

বুদ্ধি অভিজ্ঞতা-পূর্ব মূলসূত্রগুলি উৎপন্ন করে

বুদ্ধির মূলসূত্রগুলির জন্য যে প্রমাণ দেওয়া হবে তার প্রকৃতি ব্যাখ্যার জন্যই বিশেষ করে সংশ্লেষণাত্মক অবধারণের আলোচনা ইতিপূর্বে করা হয়েছে। শুদ্ধ বুদ্ধির সঙ্গে অন্যান্য সূত্রের পার্থক্য আছে। প্রাকৃতিক নিয়ম বা সূত্র (Law of Nature) হল অভিজ্ঞতা-মূলক। কাজেই অনিবার্যতার উপাদান তাদের মধ্যে নেই। কিন্তু শুদ্ধ বুদ্ধির মূলসূত্রগুলি অনিবার্য, অভিজ্ঞতামূলক সূত্রগুলি নয়। গণিতের মূলসূত্রগুলির সঙ্গে শুদ্ধ বুদ্ধির মূলসূত্রগুলির পার্থক্য হল—প্রথম ধরনের সূত্রগুলি শুদ্ধ ইন্দ্রিয়ানুভব (pure intuition) থেকে নিঃসৃত। শুদ্ধ বুদ্ধির সূত্রগুলি শুদ্ধ প্রত্যয়গুলি (pure concepts) থেকে নিঃসৃত। গণিতের সূত্রগুলি ইন্দ্রিয়ানুভব থেকে প্রত্যয়ে উপনীত হয়, প্রত্যয় থেকে ইন্দ্রিয়ানুভবে উপনীত হয় না।

শুদ্ধ বুদ্ধির সূত্র ও অন্যান্য সূত্রের পার্থক্য

প্রত্যয়ের ক্ষেত্রে যেমন, সূত্রগুলির ক্ষেত্রেও তেমনি কাণ্ট সূত্রগুলিকে চার শ্রেণীতে ভাগ করেছেন—(১) ইন্দ্রিয়ানুভবের স্বতঃসিদ্ধ (Axioms of Intuition)। (২) প্রত্যয়ের পূর্ববোধ (Anticipations of Perception)। (৩) অভিজ্ঞতার উপমান (Analogies of Experience) এবং (৪) লৌকিক জ্ঞানের স্বীকার্য বিষয় (Postulates of Empirical thought)।

সূত্রগুলির বিভাগ

পরিমাণ, গুণ, সম্বন্ধ এবং সম্ভাব্যতা—যে চারিটি শ্রেণীর অধীনে সব বুদ্ধির আকারগুলিকে সাজান হয়েছে উপরিউক্ত সূত্রগুলি তারই আনুষঙ্গিক। ইন্দ্রিয়ানুভবের স্বতঃসিদ্ধ (Axioms of Intuition) এবং প্রত্যক্ষের পূর্ববোধ (Anticipations of Perception)-কে গাণিতিক (mathematical) এবং উপমান ও স্বীকার্য সত্যকে গতীয় (dynamical) বলা হয়। গাণিতিক সূত্রগুলি যেহেতু ইন্দ্রিয়ানুভবের শর্তগুলি নিরূপণ করে, সেহেতু তারা যে কোন সম্ভাব্য অভিজ্ঞতার অনিবার্য শর্ত। কাজেই তারা নিঃশর্তভাবে অনিবার্য। গাণিতিক সূত্র বলার কারণ, কেননা তারা বুদ্ধির আকারের (categories) গাণিতিক প্রয়োগের সূত্র। একথা বলার অর্থ এই নয় যে, তারা গাণিতিক বচন। কাণ্ট যা বোঝাতে চান তা হল ইন্দ্রিয়ানুভবের উপর এরা প্রতিষ্ঠিত এবং এরা গণিতের প্রয়োগকে সমর্থন করে। গতীয় সূত্রগুলি নিরূপণ করে, আমরা কোন বস্তুর অস্তিত্ব অন্যের সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত করে কিভাবে চিন্তা করব।

(ক) **ইন্দ্রিয়ানুভবের স্বতঃসিদ্ধ** (Axioms of Intuition): পরিমাণের সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত যে বুদ্ধির আকার (categories of quantity) তারই অনুরূপ সূত্রগুলিকে কাণ্ট নাম দিয়েছেন ইন্দ্রিয়ানুভবের স্বতঃসিদ্ধ। তিনি সুনির্দিষ্টভাবে স্বতঃসিদ্ধ সত্যগুলির উল্লেখ করেন নি। কিন্তু তিনি তাদের সাধারণ সূত্রটির উল্লেখ করেছেন। সূত্রটি এইরূপ: 'সব ইন্দ্রিয়ানুভবই স্থানব্যাপী পরিমাণযুক্ত' বা 'অনুভব্য সব অবভাসেরই বৈস্তারিক মহত্ত্বা আছে।'[1]

সাধারণ সূত্রটির ব্যাখ্যা

অভিজ্ঞতার সব বস্তুকেই সর্বপ্রথম অনুভব্য হতে হবে এবং একমাত্র দেশ ও কালেই তাদের অনুভব হতে পারে। কেননা দেশ ও কাল হল ইন্দ্রিয়ানুভবের আকার। দেশ ও কাল ছাড়া আমাদের কোন ইন্দ্রিয়ানুভব হয় না। কিন্তু দেশ ও কালে থাকার অর্থ দেশ কাল জুড়ে থাকা। অর্থাৎ দেশ কালে তার কিছুটা 'বিস্তার থাকবেই'।

---

1. "All intuitions are extensive magnitudes" or "all appearances are, in their intuition, extensives magnitudes."

বিস্তারবিহীন দৈশিক বা কালিক পদার্থ হতে পারে না এবং দৈশিক বা কালিক না হলে আমাদের অনুভবের বিষয় হয় না। যে পদার্থের অনুভব হবে তার যে বিস্তার থাকবেই যুক্তি তর্কের দ্বারা তাকে প্রমাণ করার দরকার নেই। সেকারণে কাণ্ট এই ধরনের সূত্রকে 'ইন্দ্রিয়ানুভবের স্বতঃসিদ্ধ' বলেছেন।

যে পদার্থের বিস্তার আছে তাকে নানাভাগে বিভক্ত করতে পারা যায় এটা বুঝতে হবে। কাজেই যার বিস্তার আছে তা অবশ্যই অংশের দ্বারা গঠিত হবে, যাদের পরস্পরের সঙ্গে যুক্ত করে একটা সমগ্র (whole) হিসেবে বোঝা যায়। সব দৈশিক এবং কালিক সমগ্র সম্পর্কে তারা যত ক্ষুদ্রই হোক না কেন, একথা প্রযোজ্য। অংশের পর অংশ যোগ করেই বিস্তৃত সমগ্রের (extensive whole) কল্পনা করা যেতে পারে। কাণ্টের মতে বিস্তার এক ধরনের মহত্তা (magnitude)।

বিস্তার একধরনের মহত্তা

অংশের সঙ্গে অংশের ক্রমিক যোগ করেই এই মহত্তার বোধ জন্মাতে পারে। একটা রেখাকে প্রত্যক্ষ করতে গেলে আমাদের এক বিন্দু থেকে আরম্ভ করে কল্পনায় অংশের পর অংশ যোগ করে যেতে হয় এবং অংশগুলিকে একটি সমগ্রে সংশ্লেষিত করতে হয়। কালিক সমগ্র (temporal whole) সম্পর্কেও সেই একই কথা। বিস্তৃতি বলতে কাণ্ট দৈশিক এবং কালিক উভয় সমগ্রকেই বোঝেন। কালিক সমগ্রের অনুভবের ক্ষেত্রেও কালে ঘটনার ক্রমিক সংযোজনের (synthesis) প্রয়োজন। এই সংযোজন ভিন্ন আমাদের কোন রকম মহত্তার বোধ জন্মাতে পারে না। আমরা যা কিছু প্রত্যক্ষ করি তা দেশে বা কালেই প্রত্যক্ষ করে থাকি। দৈশিক বা কালিক বিস্তৃতিসম্পন্ন পদার্থেরই প্রত্যক্ষ সম্ভবপর। তাই কাণ্ট বলেন আমরা যা কিছু প্রত্যক্ষ করি তার অর্থাৎ অবভাসেরই বৈস্তারিক মহত্তা আছে।

অবভাসেরই বৈস্তারিক মহত্তা আছে

এখন দেখা যাচ্ছে বস্তুর প্রত্যক্ষে সংখ্যার আকার (the schema of number) বর্তমান। সংখ্যার আকারের মধ্যে সমজাতীয় এককের কাল্পনিক সংযোজন (imaginative synthesis of homogenous units) বিদ্যমান। এর ফলে আমাদের মনে পরিমাণ বোধ জন্মায়। কাণ্ট একথা বলতে চান না

যে, বিস্তারবিহীন পদার্থ নেই, তার আসল বক্তব্য হল যে, বিস্তার না থাকলে কোন পদার্থ প্রত্যক্ষের বা লৌকিক জ্ঞানের বিষয় হতে পারে না।

প্রত্যক্ষযোগ্য সব বিষয়ের বিস্তার থাকায় গণিতশাস্ত্র সব প্রাত্যক্ষিক বিষয়ে প্রযোজ্য হতে পারে। বিশেষতঃ জ্যামিতি ও পাটিগণিতের উল্লেখ করা যেতে পারে। জ্যামিতি ও পাটিগণিত এই দুই শাস্ত্রের মূলে বুদ্ধির সংশ্লেষনী ক্রিয়া বিদ্যমান। জ্যামিতির ক্ষেত্র এবং পাটিগণিতের সংখ্যা অঙ্কনের ব্যাপারে সংখ্যার আকার (the schema of number) বিদ্যমান। বিস্তারযুক্ত মহত্তা রূপে সাধারণ প্রত্যক্ষের বস্তুও অনুরূপ ভাবে গঠিত হয়। তার ফলে গণিত তাদের ক্ষেত্রে প্রযুক্ত হয়। অর্থাৎ কিনা যে রকম সংযোজনের ফলে গাণিতিক অবধারণ সম্ভবপর হয় সেই রকম সংযোজনেই সাধারণ প্রাত্যক্ষিক বিষয় (objects of ordinary perception) গঠিত হয়ে থাকে। সুতরাং বিষয়ের প্রত্যক্ষ না করেই বলা যায় যে গাণিতিক অবধারণ তাতে প্রযোজ্য হবে।

কাণ্টের মতে এই সূত্রটি ব্যাখ্যা করে কেন সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব গাণিতিক বচন অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে প্রযোজ্য।

(খ) প্রত্যক্ষের পূর্ববোধ (The Anticipations of Perception)ঃ গুণের সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত সাকারয়িত বুদ্ধির আকারের (schematized category of quality) অনুরূপ সূত্র হল প্রত্যক্ষের পূর্ববোধ।

এই পূর্ববোধের সাধারণ সূত্রটি কাণ্ট এভাবে নির্দেশ করেছেন। "সব অবভাসের ক্ষেত্রে যা[1] সত্তাবান, যা সংবেদনের বিষয় তার প্রাথার্যের পরিমাণ বা মাত্রা আছে; অর্থাৎ সব অবভাসেরই অনুভব্য বাস্তবের গুণগত মহত্তা বা তারতম্য আছে।"[2]

পূর্ববোধের সাধারণ সূত্র

কাণ্টের মতে কোন সংবেদনের বিষয়বস্তু কিহবে অভিজ্ঞতার পূর্বে তা

1. "In all appearances the real which is an object of sensation, has intensive quality, that is a degree."

2. "The real is the quality of the object revealed or given in the sensation,"

Paton; Kant's Metaphysic of Experience.

বলা সম্ভব নয়। তবে অভিজ্ঞতার পূর্বেই বলা যেতে পারে যে, প্রত্যক্ষযোগ্য বিষয়ের গুণগত মহত্তা বা তারতম্য থাকবেই।

কাণ্টের মতে যা বাস্তব বা সত্তাবান তারই সংবেদন লাভ করা যায়, তাকেই প্রত্যক্ষ করা যায়। কাণ্ট বলেন, যদি কোন কিছু প্রত্যক্ষ করতে হয় তবে তার গুণতম মহত্তা বা তারতম্য থাকবেই। অর্থাৎ কিনা এর এমন একটা গুণ থাকবে যা হয় কম বা বেশী হবে। সংবেদনে প্রকাশিত বস্তুর গুণের অবশ্যই তারতম্য থাকবে। আমরা হয়ত আলোক বা শব্দ প্রত্যক্ষ করতে পারি। যাই প্রত্যক্ষ করি না কেন এর তারতম্য থাকবেই। অর্থাৎ কম বা বেশী হবেই। শব্দ উচ্চ বা ক্ষীণ হতে পারে, আলোক মৃদু বা উজ্জ্বল হতে পারে।

প্রত্যক্ষযোগ্য বিষয়ের গুণগত মহত্তা থাকাবেই

বৈস্তারিক মহত্তার বেলায় দেখা গেছে যে আমরা অংশের সঙ্গে অংশ সংযুক্ত করে সমগ্রকে বুঝে থাকি। গুণগত মহত্তার জ্ঞান এভাবে লাভ করা যায় না। একটা উচ্চ শব্দ কতকগুলি ক্ষীণ শব্দের সংযুক্ত রূপ নয়। অর্থাৎ অনেকগুলি ক্ষীণ শব্দ সংযোজিত হয়ে উচ্চ শব্দ গঠন করে না। তাহলে কোন ইন্দ্রিয়গম্য (sensible) গুণের মহত্তা (magnitude) আমরা কিভাবে জানি? যখন কোন একটি সংবেদন এক বিশেষ ধরণের তীব্রতা নিয়ে আমাদের কাছে উপস্থিত হল তখন আমরা এই তীব্রতা এবং তীব্রতা-হীনতা এই দুইয়ের মধ্যবর্তী অনেক তীব্রতার মাত্রা বা তারতম্যের কথা কল্পনা করতে পারি। যেমন একটা শব্দ শুনলাম, এটিকে সমগ্র বলে ধরে নিলাম এবং শব্দ ও নিঃশব্দতার (শব্দশূন্যতার) মধ্যবর্তী কতকগুলি ক্রমিক তীব্রতার তারতম্য-যুক্ত শব্দের বা সম্ভাব্য মধ্যবর্তী সংবেদনের নিরবছিন্ন পারম্পর্য (continuous sequence of possible intermediate sensations) কল্পনা করতে পারি যারা সেই শব্দের অংশ। বৈস্তারিক মহত্তার বেলায় অংশগুলি সমগ্রের পূর্ববর্তী এবং বাস্তবে সেগুলি দেওয়া থাকে, এবং অংশগুলির সাহায্যেই সমগ্রের একক গঠিত হয়, গুণগত মহত্তার বেলায় সংবেদনের সমগ্র বা এককটি দেওয়া থাকে এবং প্রদত্ত সংবেদন থেকে

বৈস্তারিক মহত্তা ও গুণগত মহত্তা

শূন্যাবস্থা পর্যন্ত বিভিন্ন মহত্তার বহুত্ব কল্পনা করে নেওয়া হয়। প্রদত্ত সংবেদন থেকে সংবেদনশূন্যতা (no sensation)-র মধ্যবর্তী আমরা অনেক সংবেদনের কথা কল্পনা করতে পারি যেগুলি প্রদত্ত সংবেদন থেকে ক্ষীণতর। যত ক্ষীণ সংবেদনই হোক না কেন তার মহত্তা থাকবেই কেননা তার থেকে ক্ষীণ মহত্তা যুক্ত সংবেদনের কথা আমরা কল্পনা করতে পারি। সব মহত্তার ক্ষেত্রেই একের সঙ্গে বহুত্বের মিলনের কথা এসে পড়ে। বৈস্তারিক মহত্তার বেলায় বহুত্ব (অংশগুলি) দেওয়া থাকে ওদের সংযোজনে এককে (সমগ্রকে) পেতে হয়। গুণগত মহত্তের বেলায় এক (সমগ্র) দেওয়া থাকে, বহুকে (বিভিন্ন তাবতম্যযুক্ত সংবেদনকে) কল্পনায় পেতে হয়।

এই প্রসঙ্গে কান্ট তাঁর অবিচ্ছিন্নভাব (continuity) ধারণা ব্যাখ্যা করেছেন।

অবিচ্ছিন্নতা

কাণ্টের মতে যে মহত্তাব ক্ষুদ্রতম অংশ নেই, তাকে অবিচ্ছিন্ন (continuous) বলা যেতে পারে। ক্ষুদ্রতম অংশ বলতে বোঝায় যে সে অংশকে আর ভাগ করা যায় না। মহত্তার অধিকারী এমন কোন পদার্থের যদি ক্ষুদ্রতম অংশ না থাকে তাহলে তাকে অনবরত ভাগ করতে পারা যাবে। তাকেই বলা হবে তার অবিচ্ছিন্নতা। যে কোন দুই বিন্দুর মধ্যে যে দেশ (space) পাওয়া যায়, যে দেশ যত ক্ষুদ্র হোক না কেন তা বিভাজ্য। দুটি মুহূর্তের মধ্যে যত অল্প সময়ই থাকুক না কেন তার চেয়েও অল্প সময়ের কল্পনা আমরা করতে পারি। এইজন্যই দেশ ও কাল অবিচ্ছিন্ন। বিন্দু ও মুহূর্ত যথাক্রমে দেশ ও কালের কোন অংশ নয়। তারা হল দেশ ও কালের সীমা বা সীমানা (limits or boundaries)। দেশের প্রতিটি অংশই দেশ, কালের প্রতিটি অংশই কাল, সে কারণে দেশ এবং কাল একাধিক দেশ এবং কালের (spaces and times) দ্বারা গঠিত, বিন্দু বা মুহূর্তের দ্বারা নয়। গুণগত মহত্তারও অবিচ্ছিন্নতা (continuity) আছে। আমাদের কোন সংবেদন যতই ক্ষীণ হোক না কেন, তার থেকে ক্ষীণতর সংবেদন কল্পনা করতে পারি।

কাণ্টের মতে শূন্য দেশ (empty space) ও শূন্য কাল (empty time)

অভিজ্ঞতায় প্রমাণ করা যায় না। শূন্য দেশ ও শূন্য কাল আমরা প্রত্যক্ষ করতে পারি না, কারণ ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য কোন গুণ না থাকলে প্রত্যক্ষ সম্ভব হয় না। শুধু তাই নয় কাণ্ট বলেন যে দৃষ্ট বিষয়কে ব্যাখ্যা করার জন্য আমাদের শূন্য দেশ বা শূন্য কালের অনুমান করা উচিত নয়।

কাণ্টের সময় বৈজ্ঞানিকেরা মনে করতেন যে জড় কিভাবে দেশ পূর্ণ করে আছে তার উপরেই ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য গুণের পার্থক্য নির্ভর করে। অর্থাৎ তাঁদের মতে জড় বস্তুর গুণগত পার্থক্য তার পরিমাণগত পার্থক্যের জন্যই হয়ে থাকে।

বস্তুর বৈস্তারিক ও গুণগত দু'প্রকার মহত্তাই আছে

কাণ্টের মতে দুই বস্তু একই দেশকে সমানভাবে পূর্ণ করে থাকলেও তাদের গুণগত পার্থক্য থাকতে পারে। সুতরাং পরিমাণগত পার্থক্য না থাকলেও গুণগত পার্থক্য থাকতে পারে। কাণ্ট যে কথা বলতে চাইছেন তাহল বস্তুর শুধুমাত্র বৈস্তারিক মহত্তা আছে তা নয়, বৈস্তারিক ও গুণগত দু'রকম মহত্তাই আছে। দুইই বস্তুর ধর্ম।

যদি এই দুই মূল সূত্র —'ইন্দ্রিয়ানুভবের স্বতঃসিদ্ধ' ও 'প্রত্যক্ষের পূর্ববোধ'-কে একত্রে গ্রহণ করি তাহলে দেখা যাবে যে আমরা ভবিষ্যৎ ইন্দ্রিয়ানুভব বা প্রত্যক্ষ সম্পর্কে ভবিষ্যৎ বাণী করতে পারব। অভিজ্ঞতার পূর্বে আমাদের ভবিষ্যৎ প্রত্যক্ষ কি হবে বা লৌকিক প্রত্যক্ষের গুণ কি হবে, এ-সম্পর্কে ভবিষ্যৎ বাণী করা সম্ভব নয়। পরবর্তী যে বস্তুটি আমি প্রত্যক্ষ করব সেটি নীলবর্ণের হবে একথা অভিজ্ঞতার পূর্বে বলা সম্ভব না হতে পারে। কিন্তু একথা আমরা আগে থেকেই বলে দিতে পারব যে, সব ইন্দ্রিয়ানুভব বা প্রত্যক্ষণের বৈস্তারিক মহত্তা থাকবে বা সংবেদনসহ সব অভিজ্ঞতামূলক প্রত্যক্ষণের পাথযের মাত্রা থাকবে।

(গ) **অভিজ্ঞতার উপমান** (Analogies of Experience) ঃ সম্বন্ধগত সাকারয়িত বুদ্ধির আকার (schematized catagories of relation)-এর অনুরূপ সূত্র হল অভিজ্ঞতার উপমান।

কাণ্টের মতে উপমানগুলির ভিত্তিস্বরূপ মূল সূত্রটি এইরূপ : "প্রত্যক্ষের

মূলসূত্রটির ব্যাখ্যা

মধ্যে এক অপরিহার্য সম্বন্ধের প্রতীতিতেই কেবলমাত্র অভিজ্ঞতা সম্ভব হয়।[1]

সম্বন্ধ বা ঐক্য ছাড়া প্রকৃত অভিজ্ঞতা বলতে যা বোঝায় তা কখনও

---

1. "Experience is possible only through the representation of a necessary connection of perception."—*Kant*

সম্ভব হয় না। কোন নিয়মবদ্ধতা বা সম্বন্ধ ছাড়া প্রত্যক্ষের নিছক পারম্পর্য অভিজ্ঞতা সূচনা করে না। যখন প্রত্যক্ষগুলিকে কতকগুলি নিয়মানুযায়ী সম্বন্ধযুক্ত মনে করি তখনই কেবলমাত্র তাদের মাধ্যমে আমরা বস্তুর জ্ঞান লাভ করি। তবে একথা কখনও বলা যেতে পারে না যে বাস্তবে কোন অপরিহার্য সম্বন্ধ প্রদত্ত হয়। কোন প্রত্যক্ষের ক্ষেত্রেই কোন অনিবার্য সম্বন্ধ দৃষ্ট হয় না। অনিবার্য সম্বন্ধ আসে আমাদের বুদ্ধি থেকে এবং আত্মজ্ঞানের সংশ্লেষণাত্মক ঐক্যই শেষ পর্যন্ত তার মূলে বর্তমান। কাজেই এই সংশ্লেষণাত্মক ঐক্য, যা সম্বন্ধ সম্পর্কে অবহিত হয়, আসে বুদ্ধির কাছ থেকে; সেহেতু অভিজ্ঞতা-পূর্ব। অভিজ্ঞতা-পূর্ব সম্বন্ধ হল অনিবার্য। কাজেই প্রত্যক্ষণের বস্তুর মধ্যে অনিবার্য সম্বন্ধের প্রতীতি ভিন্ন অভিজ্ঞতা সম্ভব নয়।

অনিবার্য সম্বন্ধ ভিন্ন অভিজ্ঞতা সম্ভব নয়

সব অবভাসই কালে হয়ে থাকে এবং কালেই তারা প্রত্যক্ষিত হয়। বিশেষ কতকগুলি সংবেদনের পরম্পরাগত অনুভবের মাধ্যমেই প্রত্যক্ষ ঘটে থাকে।

অর্থাৎ প্রত্যক্ষের ক্ষেত্রে একটা কালগত অনুবর্তিতা আছে, অবভাসগুলি বস্তুগত হয় যখন তারা বা তাদের প্রত্যক্ষগুলি অনিবার্যভাবে সম্বন্ধযুক্ত হয়। যেহেতু তারা কালিক সেহেতু তাদের অনিবার্য সম্বন্ধও অনিবার্য কালিক সম্বন্ধ প্রকাশ করে। কালের তিন ধরণের প্রকাশ (modes of time) অনুযায়ী এই সম্বন্ধ তিন প্রকার—স্থিতি বা ব্যাপকতা (duration), পারম্পর্য (succession) এবং সহভাব (co-existence)। স্থিতি বা ব্যাপকতা বলতে কতটুকু সময় পর্যন্ত বস্তু একভাবে থাকে, তাই বোঝায়। সময়ের যে ধর্মের জন্য কালিক পদার্থের পূর্বাপর ভাব হয় তা হল তার পারম্পর্য। একই বস্তুর এক সময়ে এক বা একাধিক বস্তুর সঙ্গে অস্তিত্বশীল হওয়া হল সহভাব।

সম্বন্ধ তিন প্রকার স্থিতি, পারম্পর্য ও সহ-ভাব

অভিজ্ঞতার তিনটি উপমান আমাদের অনিবার্য সম্বন্ধের তিনটি সূত্র প্রদান করে, যার দ্বারা আমরা আমাদের প্রত্যক্ষণকে বস্তুগত অভিজ্ঞতায় সুবিন্যস্ত করতে পারি। এই সূত্রগুলি অভিজ্ঞতা-পূর্ব এবং এই সূত্রগুলি সেই অত্যাবশ্যক শর্তগুলি ব্যক্ত করে যাতেই কেবলমাত্র অভিজ্ঞতা সম্ভব। বাস্তব সম্বন্ধ আবিষ্কার করার ব্যাপারে বুদ্ধির ব্যবহারিক প্রয়োগের সূত্র বা পথনির্দেশক রূপেই কাণ্ট তিনটি উপমানকে গণ্য করেছেন।

অভিজ্ঞতার তিনটি উপমান অনিবার্য সম্বন্ধের তিনটি সূত্র দেয়

এগুলিকে কেন উপমান বলা হয় সে সম্পর্কে মতবিভেদ দেখা যায়। তবে কারও কারও মত অনুযায়ী এই সূত্রগুলিকে উপমান বলা হয়, যেহেতু সম্বন্ধগত বুদ্ধির আকারের (categories of relation) সঙ্গে এই যা সম্বন্ধগুলি উপমিত হতে পারে। অর্থাৎ এই সূত্রগুলি যে নিয়ত কালিক সম্বন্ধের কথা প্রকাশ করে এবং সম্বন্ধগত বুদ্ধির আকার যে নিয়ত কালিক সম্বন্ধের কথা বলে, উভয়ের মধ্যে সাদৃশ্য আছে।

উপমানের নামের ব্যাপারে মতভেদ

কাণ্টের মতে অন্যান্য সূত্রগুলির মতন উপমানগুলি অবভাসের ক্ষেত্রেই কেবলমাত্র প্রযুক্ত হতে পারে, স্বরূপতঃ বস্তুর (things-in-themselves) ক্ষেত্রে প্রযুক্ত হতে পারে না।

'ইন্দ্রিয়ানুভবের স্বতঃসিদ্ধ' এবং 'প্রত্যক্ষের পূর্ববোধ' অবভাস বা প্রত্যক্ষণের সম্ভাবনা নিরূপণ করে। বাহ্য বা আন্তর মহত্তা (magnitudes) ছাড়া কোন কিছুই আমাদের কাছে অবভাসিত হতে পারে না। কাজেই তাদের গঠনমূলক সূত্র (constitutive principle) বলা হয়। কিন্তু উপমানগুলি প্রত্যক্ষণ বা অবভাসের সম্ভাবনা নিরূপণ করে না। এই উপমানগুলি ছাড়াও অভিজ্ঞতা সম্ভব, উপমানগুলি প্রত্যক্ষণকে বস্তুগত অভিজ্ঞতায় সুসংহত করতে আমাদের সমর্থ করে। এই কারণে পেটন (*Paton*) বলেন 'উপমানগুলি শুধুমাত্র নিয়ামক' (regulative); তারা আমাদের বলে আমরা অভিজ্ঞতায় অবশ্যই কি সন্ধান করব কিন্তু তারা এই অভিজ্ঞতাকে পূর্বতঃসিদ্ধরূপে সংঘটিত করতে আমাদের সমর্থ করে না।

প্রথম উপমান
(First Analogy)

দ্রব্যের স্থায়ীত্বের সূত্র ঃ

অবভাসের সব পরিবর্তনের মধ্যে দ্রব্য স্থায়ী। তার প্রাকৃতিক পরিমাণের হ্রাসবৃদ্ধি হয় না।[1]

কালেই আমাদের সব অবভাস হয়ে থাকে। তারা একই সঙ্গে অবস্থান করে বা একটা আর একটাকে অনুগমন করে। অবভাসগুলির সহভাব এবং পারম্পর্য হল কালিক সম্বন্ধ এবং একটা স্থায়ী কালের কল্পনার পরিপ্রেক্ষিতেই তারা বোধগম্য হয়। অবভাসের সব পরিবর্তনই কালে ঘটে, যা নিজে অপরিবর্তিত থাকে। আসলে স্থায়ী কিছু না থাকলে পরিবর্তন হতে পারে না। সব কালিক অবভাসের আধার (substrate) হল কাল এবং আমাদের কাছে সব অবভাসই হল কালিক।

স্থায়ী কিছু না থাকলে পরিবর্তন হতে পারে না

কিন্তু শূন্যগর্ভ কালত আমাদের প্রত্যক্ষের বিষয় কখনও হয় না। কাজেই যে অবভাস আমাদের অনুভবের বিষয় সেই অবভাসের মধ্যেই আমাদের এমন কিছুকে পাওয়া প্রয়োজন থাকে স্থায়ী কালের প্রতিনিধিরূপে গণ্য করা যেতে পারে এবং যার অপরিবর্তিত সত্তার দ্বারা অবভাসের সহভাব এবং পারম্পর্য বোধগম্য হতে পারে। এইরকম কোন কিছু যা পরিবর্তনকে বোধগম্য করে অথচ নিজে অপরিবর্তিত থাকে, তাকেই দ্রব্য (substance) বলা হয়। এই কোন কিছু যেহেতু অপরিবর্তিত থাকে, এর হ্রাস বৃদ্ধি ঘটে না।

দ্রব্যের বর্ণনা

অবভাসের বহুতার (manifold of appearance) সব অনুভব অপরিহার্যভাবেই ক্রমিক হয়ে থাকে। কোন বহুতাকেই একেবারেই প্রত্যক্ষ করা যায়

---

1. "In all change of appearances substance is permanent and its quantum in nature is neither increased nor diminished."—*Kant.*

না। আমাদের অবশ্যই তাকে একটির পর আর একটি অংশ—এইভাবে প্রত্যক্ষ করতে হবে। এই বহুতা বস্তু হিসেবে সহ অবস্থানকারী বা পরম্পরাগত বা ক্রমিক হতে পারে। কিন্তু আমাদের ক্রমিক অনুভব থেকে আমরা এর বস্তুগত প্রকৃতিকে অর্থাৎ সহভাব এবং পারম্পর্যকে বুঝে নিতে পারব না, যদি না এমন কিছু থাকে যা পরিবর্তনের মধ্যেও স্থায়ী থাকে।

বহুতার প্রত্যক্ষণ ক্রমিক

সহভাব এবং পারম্পর্য হল কেবলমাত্র কালিক সম্বন্ধ এবং স্থায়ী কোন কিছু স্বীকার করে না নিলে তারা সম্ভব হতে পারে না। কাজেই কালিক সম্বন্ধকে সম্ভব করে তোলার জন্য স্থায়ী বা অপরিণামী কিছুর প্রয়োজন। আমাদের অভিজ্ঞতার একটি অনিবার্য উপাদান হল কাল। যে সব অবভাস কালে হয় আমরা তাদেরই অভিজ্ঞতা লাভ করতে পারি। স্থায়ী কিছু না থাকলে অবভাসগুলি কালে হবে না, এবং কালে না হলে তাদের অভিজ্ঞতাও সম্ভব হবে না। কাজেই অভিজ্ঞতার সম্ভাবনার জন্যই অপরিণামী কিছু বা দ্রব্যের ধারণার একান্ত প্রয়োজনীয়তা রয়েছে।

অভিজ্ঞতার সম্ভাবনার জন্যই দ্রব্যের ধারণার একান্ত প্রযোজন

দ্রব্য অপরিণামী-এ জাতীয় উক্তি পুনরুক্তি দোষদুষ্ট হবে কেননা দ্রব্যত্ব ও স্থায়ীত্ব একার্থবোধক। আমাদের বলা উচিত "সব অবভাসে'ই এমন কিছু আছে যা স্থায়ী। এটি একটি সংশ্লেষক অবধারণ (কেননা অবভাসকে বিশ্লেষণ করলে স্থায়ীত্বের ধারণা পাওয়া যায় না।) যা অভিজ্ঞতা সম্পর্কে পূর্বতঃসিদ্ধভাবে সত্য।

দ্রব্যত্ব ও স্থায়ীত্ব একার্থবোধক

তাহলে দেখা যাচ্ছে পরিবর্তনের জন্যই স্থায়ীত্বের দরকার। যা স্থায়ী তাই পরিবর্তিত হতে পারে। কথাটার মধ্যে বিরোধাভাস রয়েছে। কিন্তু কথাটার অর্থ ভাল করে বুঝে নিলে আপাতপ্রতীয়মান বিরোধের নিরসন হবে। যা এল আর গেল তার পরিবর্তন হল বলা চলে না। পরিবর্তন শব্দটি তার সম্পর্কেই প্রযুক্ত হতে পারে যা কোন কিছু আসার এবং চলে যাওয়ার পরও অপরিণামী থাকে। একটা স্থায়ী দ্রব্যের ভিত্তিতেই কেবলমাত্র এই পরিবর্তন

দ্রব্যের অবস্থারই পরিবর্তন ঘটে

ঘটতে পারে, কোন কিছু এল গেল ভাবা যেতে পারে। দ্রব্যের কোন পরিবর্তন হয় না। দ্রব্য স্থায়ী ও পরিবর্তন রহিত। দ্রব্যের অবস্থারই পরিবর্তন ঘটে। দ্রব্যের পরিবর্তন হয় না বলে তার হ্রাসবৃদ্ধিও নেই। এই জন্যই বলা হয়েছে যে প্রকৃতির রাজ্যে তার পরিমাণ সব সময় একই থাকে।

দ্রব্য নিত্য, তার উৎপত্তি বা বিনাশ বলে কিছু নেই। নূতন দ্রব্যের উৎপত্তির কথা যদি বলা হয়, তাহলে অভিজ্ঞতার ঐক্য বলে আর কিছু থাকে না। বস্তুতঃ অভিজ্ঞতা বলে আর কিছুই সম্ভব হবে না। নূতন দ্রব্যের উৎপত্তি স্বীকার করার অর্থ নূতন কালের উৎপত্তি স্বীকার করা যা ধারণাতীত, কেননা একাধিক কালের উৎপত্তি যুক্তিগ্রাহ্য নয়। কালকে আমরা এক বলে জানি। কালের একত্ব আমাদের অভিজ্ঞতার ভিত্তি।

দ্রব্য নিত্য

সৃষ্টি বলতে নূতন কিছুর উৎপত্তি বোঝায়। তাহলে এই সূত্র কি ঈশ্বরের সৃষ্টিবাদের বিরোধী নয়? তার উত্তরে বলা যেতে পারে যে ঈশ্বর সৃষ্টি করলে 'স্বরূপতঃ বস্তু' (thing-in-itself) কেই সৃষ্টি করবেন। দ্রব্যের সূত্র অবভাসের রাজ্যেই, অর্থাৎ বাস্তব বা সম্ভাব্য অভিজ্ঞতার রাজ্য সম্পর্কেই খাটে। দ্রব্যত্ব রূপ বুদ্ধির আকার অবভাসেই প্রযোজ্য, স্বরূপতঃ বস্তুর ক্ষেত্রে নয়।

একথা যেন মনে করা না হয় যে পরিবর্তনকে অস্বীকার করা হচ্ছে। পরিবর্তনকে অস্বীকার করা চলে না। কোন দ্রব্যকে অবলম্বন করেই পরিবর্তন ঘটে। যা স্থায়ী তা হল দ্রব্য। যা অস্থায়ী তা হল দ্রব্যের বিভিন্ন অবস্থা, যাকে দ্রব্যের আগন্তুক ধর্ম (accident) বলা যেতে পারে। দ্রব্যের বিভিন্ন অবস্থা ভেদের কথা বলা যেতে পারে। কিন্তু দ্রব্য অপরিণামী, দ্রব্যের বিভিন্ন অবস্থার কোন স্বাধীন সত্তা নেই। আবার দ্রব্য যে তার সব অবস্থাবর্জিত কিছু তাও বলা যায় না। অপরিণামীকে ঘিরেই পরিণাম। তা না হলে পরিণামের কোন অস্তিত্বই থাকে না। অপরিণামী দ্রব্যের কল্পনা ব্যতিরেকে আমাদের অভিজ্ঞতা অসম্ভব হত।

পরিবর্তনকে অস্বীকার করা হচ্ছে না

দ্বিতীয় উপমান
(Second Analogy)

কার্যকারণতত্ত্বের সঙ্গে সংগতিপূর্ণ কালিক পারম্পর্যের নীতি (The principle of temporal succession in accordance with the law of causality[1]) :

সূত্রটির বর্ণনা

দ্বিতীয় সংস্করণের সূত্রটি এই—সব পরিবর্তনই কার্যকারণ সম্বন্ধের নিয়মানুসারে ঘটে থাকে।[2] কাণ্ট এখানে কার্যকারণ সম্বন্ধের মূল সূত্রই প্রতিপাদন করছেন। হিউম কার্যকারণ নীতির যে সমালোচনা করেছেন কাণ্ট এখানে তার উত্তর দেবার জন্য সচেষ্ট হয়ে কয়েকটি প্রমাণ উপস্থাপিত করার চেষ্টা করেছেন।

হিউমের সমালোচনা

কারণ, একটি শক্তি যা সক্রিয়ভাবে কার্যকে উৎপন্ন করে—হিউম এই লৌকিক মতবাদের তীব্র সমালোচনা করেছেন। তাঁর মতে সংবেদন এবং ধারণাই জ্ঞানলাভের একমাত্র উপায়। প্রত্যক্ষণের সাহায্যে আমরা কোন শক্তির সংবেদন লাভ করি না। এছাড়া কার্যকারণ সম্বন্ধ যে কোন অনিবার্য নিয়ত সম্বন্ধ হিউম তা স্বীকার করেন না। অভিজ্ঞতায় আমরা ঘটনার পারম্পর্য সম্বন্ধ (relation of succession) এবং

হিউমের মতে কার্যকারণ সম্বন্ধ অনিবার্য সম্বন্ধ নয়

সহ-অবস্থান (co-existence)প্রত্যক্ষ করি, কিন্তু অনিবার্য সম্পর্ক প্রত্যক্ষ করি না। কার্যকারণ সম্ভাবনা যে আমরা অনিবার্য সম্বন্ধ বলে মনে করি তা হল আমাদের মানসিক অভ্যাসের ফল। হিউমের মতে কার্যকারণ সম্পর্ক ঘটনার পূর্বাপর সম্পর্কের একরূপতা ছাড়া কিছুই না। কারণ হল নিয়ত অপরিবর্তিত পূর্ববর্তী ঘটনা এবং কার্য হল অপরিবর্তিত পরবর্তী ঘটনা। প্রত্যক্ষের সাহায্যে আমরা কারণ ও কার্যের পূর্বাপরতার (succession) সম্বন্ধ ছাড়া অন্য সম্বন্ধের জ্ঞান পাই না। অভ্যাসপ্রসূত প্রত্যাশা থেকেই কার্যকারণের মধ্যে অনিবার্য সম্বন্ধের ধারণার উৎপত্তি।

---

1. দ্বিতীয় সংস্করণে উপমানটির এই নাম দেওয়া হয়েছে।

2. "All changes take place in continuity with the law of the connexion of cause and effect."

কাণ্টের মতে কার্যকারণ সম্বন্ধ হল সার্বিক এবং অনিবার্য সম্বন্ধ। যেহেতু অনিবার্য ও সর্বিক সম্বন্ধের জ্ঞান প্রত্যক্ষ বা অভিজ্ঞতা থেকে পাওয়া যায় না সেহেতু এই সম্বন্ধ অভিজ্ঞতা-পূর্ব। এটি হল জ্ঞানের পক্ষে মৌলিক অপরিহার্য ধারণা যা আমাদের অভিজ্ঞতাকে সম্ভব করে তোলে। কার্যকারণ সম্বন্ধ জ্ঞানের পূর্বতঃসিদ্ধ বা অভিজ্ঞতা-পূর্ব আকার (a priori category of knowledge.)। এ ধারণা অভিজ্ঞতা-প্রসূত নয়, অভিজ্ঞতার পূর্বগামী। বিষয়টা ভাল করে বোঝার চেষ্টা করা যাক।

কাণ্টের মতে কার্য-কারণ সম্বন্ধ সার্বিক ও অনিবার্য সম্বন্ধ

কার্যকারণ সম্বন্ধ জ্ঞানের পূর্বতঃসিদ্ধ আকার

আমরা কেবলমাত্র ক্রমিকভাবেই একটা বহুতাকে (manifold) প্রত্যক্ষ করতে পারি। অর্থাৎ একটা অংশ প্রথমে প্রত্যক্ষ করে তারপরে আর একটা অংশকে প্রত্যক্ষ করতে পারি। কিন্তু যদিও বহুতাকে আমরা পর পর প্রত্যক্ষ করছি, বহুতা নিজেই পূর্বাপর এমন মনে করার কোন কারণ নেই। ধরা যাক একটা বাড়ী, বাড়ী হল একটা বহুতা। বাড়ীটিকে প্রত্যক্ষ করতে হলে আমাদের একটার পর একটা অংশ প্রত্যক্ষ করতে হবে। আমরা প্রথমে বাড়ীটির ছাদ দেখে তারপর তার ভিদ দেখতে পারি, কিংবা একদিক দেখে অন্যদিক দেখতে পারি।

কিন্তু এর অর্থ এই নয় যে বাড়ীর ভিন্ন ভিন্ন অংশের মধ্যে পৌর্বাপর্য্য আছে। সব অংশগুলিই একসঙ্গে আছে, তারা সমকালীন। কিন্তু কোন কোন বহুতা আছে যারা পূর্বাপর। যখন আমরা নদীবক্ষে ভাসমান কোন জাহাজের গতি লক্ষ্য করি, তখন প্রথমে জাহাজটিকে এক স্থানে দেখি পরে অন্যস্থানে দেখি, কিন্তু এক্ষেত্রে জাহাজটির দুটি ভিন্ন অবস্থানের এককালীন থাকার প্রশ্ন উঠে না। বাড়ী ও জাহাজ, উভয় ক্ষেত্রে প্রত্যক্ষণ পূর্বাপর—কিন্তু বাড়ীর বেলায় বস্তুগত পারম্পর্য (objective necessity) নেই। কিন্তু জাহাজের বেলায় আছে। তার কারণ কি? সেই বিষয়টি কি যা বাড়ীর প্রত্যক্ষণের বেলায় পারম্পর্যকে বস্তুগত করছে না, অথচ জাহাজের গতির বেলায় পারম্পর্যকে বস্তুগত করছে?

এর কারণ হল একটা বাড়ীকে প্রত্যক্ষ করার সময় আমরা ইচ্ছামত ছাদ দেখার পর ভিত বা ভিত দেখার পর ছাদ প্রত্যক্ষ করতে পারি, এখানে দুটি বিষয়ের মধ্যে পারম্পর্য থাকলেও তাদের মধ্যে কোন বস্তুগত পারম্পর্য বা অনিবার্যতা নেই। কিন্তু একটা জাহাজ যখন গন্তব্য পথে এগিয়ে চলে তখন জাহাজটির পূর্বাপর অবস্থানের মধ্যে এক বস্তুগত পারম্পর্য বা অনিবার্য ধারাবাহিকতা আছে; আমরা ইচ্ছামত তাকে পরিবর্তন করতে পারি না। নদীর উপরিভাগে জাহাজ দেখার পরই জাহাজকে নদীর নিম্নভাগে দেখতে পারা যায়। নদীর নিম্নভাগে জাহাজকে প্রথমে দেখে পরে নদীর উপরিভাগে জাহাজকে দেখতে পারা যায় না। অর্থাৎ চলন্ত জাহাজটির গতিপথের যথাযথ ধারণা করতে হলে জাহাজটি যেদিক থেকে যেদিকে অগ্রসর হচ্ছে সেদিকে দৃষ্টি দিতে হবে। এখানে পারম্পর্যকে একটা নিয়ম মেনে চলতে হয়। এই নিয়মের জন্যই এখানে পারম্পর্যকে বস্তুগত বলে মনে হয়। এই নিয়মই হল কার্যকারণ নিয়ম। জাহাজটির গতির প্রত্যক্ষণের ক্ষেত্রে ঘটনার ক্রম কার্যকারণ নিয়মের দ্বারা নিয়ন্ত্রিত। এইভাবে কাণ্ট প্রমাণ করবার চেষ্টা করেছেন যে কারণ হল এমন একটি পূর্ববর্তী ঘটনা যা কার্য বা অনুবর্তী ঘটনাকে নিয়ন্ত্রিত করে। কারণ ও কার্যের মধ্যে বস্তুগত পারম্পর্য রয়েছে। বস্তুর মধ্যে কার্যকারণের নিয়ম আছে বলেই বস্তু সম্পর্কে অভিজ্ঞতা লাভ করা আমাদের পক্ষে সম্ভবপর। কাজেই এটা পরিষ্কার যে পারম্পর্যকে নিয়ন্ত্রণ করছে এমন একটা নিয়ম, অভিজ্ঞতা পূর্ব থেকে স্বীকার করে নেয় এবং আমরা অনুমান করতে পারি না যে নিয়মটি পারম্পর্যের অভিজ্ঞতা থেকেই লব্ধ। যদি অভিজ্ঞতা থেকেই প্রসূত হত তাহলে এটি হত একটা লৌকিক নিয়ম এবং এর যথার্থ সার্বিক প্রামাণ্য থাকত না। এর প্রামাণ্য সম্পর্কে মাঝে মাঝে সংশয় দেখা দিত। কিন্তু যে নিয়ম ছাড়া অভিজ্ঞতা সম্ভব নয়, সেই নিয়মের যাথার্থ্য সম্পর্কে আমরা কোন প্রশ্ন তুলতে পারি না। আমাদের অভিজ্ঞতার বাস্তবতাই নিয়মটির যাথার্থ্য প্রমাণ করে।

কোন কোন ক্ষেত্রে পারম্পর্যকে নিয়ম মেনে চলতে হয়

পারম্পর্যকে নিয়ন্ত্রণ করে যে নিয়ম তা অভিজ্ঞতা-পূর্ব

কালের একটা অনিবার্য নিয়ম হল যে তার প্রতিটি মুহূর্ত তার পূর্ববর্তী মুহূর্তের দ্বারা নিয়ন্ত্রিত। পূর্ববর্তী মুহূর্তের পরই পরবর্তী মুহূর্ত আসতে পারে। অর্থাৎ সময়ের মধ্যে পূর্বাপর ভাব রয়েছে। ঘটনা-বর্জিত শুধু কালের অভিজ্ঞতা ত আমাদের হয় না, পূর্বাপর ঘটনার মধ্য দিয়েই কালের অভিজ্ঞতা হয় এবং কালিক অভিজ্ঞতার বহুতা (manifold of temporal experience)-ই ত ঘটনা। কাজেই অবভাসের মধ্য দিয়েই কাল আমাদের কাছে প্রকাশিত হয়। কালের মধ্যে যে অনিবার্য পূর্বাপর ভাব রয়েছে তাই অবভাসের মধ্যে কার্যকারণ নীতি রূপে প্রকাশিত হয়। যেহেতু প্রতিটি অবভাসকেই কালের নিয়মের অধীন হতে হয় এবং যেহেতু কালের ধর্ম হল যে, পূর্ববর্তী মুহূর্ত না এলে পরবর্তী মুহূর্ত আসতে পারে না, এটা খুবই স্পষ্ট যে, যে অবভাস পরে আসে সেটি পূর্ববর্তী অবভাসের দ্বারাই নিয়ন্ত্রিত হয়। স্বতন্ত্রভাবে শুদ্ধ কালকে প্রত্যক্ষ করতে পারলে বিভিন্ন ঘটনাকে পূর্বাপর কালের সঙ্গে সাক্ষাৎভাবে সম্বন্ধযুক্ত করে তাদের পূর্বাপর বলে বুঝতে পারতাম। কিন্তু স্বতন্ত্রভাবে পূর্বাপর কালকে আমরা পাইনা। তাই ঘটনার মধ্যে পারম্পর্য নিরূপণ করতে হলে আমাদের কার্যকারণ নীতির আশ্রয় গ্রহণ করতে হয়।

অবভাসের মধ্যে কার্যকারণ নীতি কালের অনিবার্য পূর্বাপরভাব

আমরা প্রত্যক্ষ করি অবভাসগুলি একটির পর আর একটি আসে। এই ভাবে প্রত্যক্ষ করতে গিয়ে আমরা দুটি অবভাসকে কালে সংযুক্ত করি। কিন্তু এই সংযোজনের বিষয়টি নিছক ইন্দ্রিয়ানুভবের কাজ নয়। এটি কল্পনার সংশ্লেষণী ক্ষমতার দ্বারা সাধিত হয়। সব লৌকিক জ্ঞানের ক্ষেত্রে কল্পনার এই সংশ্লেষণ বর্তমান। কিন্তু কল্পনার সংশ্লেষণের ক্ষেত্রে পূর্বাপরতার চেতনা আমার থাকলেও, এই পূর্বাপরতা বস্তুগত কিনা সে জ্ঞান আমার হয় না। কেননা দুটি ঘটনা সমকালীন হলেও আমাকে তাদের আগে পরে প্রত্যক্ষ করতে হয়। যদি দুটি ঘটনার মধ্যে পারম্পর্যকে বস্তুগত মনে করতে হয় তাহলে আমাদের মনে করতে হবে যে সম্বন্ধটি এইরূপ যে একটি ঘটনাকে প্রথমে রাখতে হবে এবং অপরটিকে পরে রাখতে হবে এবং এই দুই ঘটনার পক্ষে নিজ

অনিবার্য সম্বন্ধের প্রত্যক্ষণ আসে বুদ্ধি থেকে

নিজ অবস্থান বিনিময় করা সম্ভব নয়। যে যার কারণ সে পূর্বে আসে, এবং যে যার কার্য সে পরে আসে। এই অনিবার্য সম্বন্ধ প্রত্যক্ষণ থেকে আসতে পারে না। এটি বুদ্ধিই যুগিয়ে দিতে পারে। বুদ্ধিই কার্যকারণের সংশ্লেষণের দ্বারা অভিজ্ঞতাকে সম্ভব করে তোলে। কার্যকারণ নীতিকে অভিজ্ঞতা থেকে পাওয়া যায়, এই ধরণের অনুমান ভ্রান্ত।

বস্তুগত পারম্পর্য যেখানে রয়েছে সেখানে কার্যকারণ ভাব রয়েছে একথা বললে একটু অসুবিধা দেখা দেয়। অনেক সময় কার্যকারণ সহ-অবস্থানকারী হয় এবং উভয়ের মধ্যে কোন পারম্পর্য দৃষ্ট হয় না। যেমন ঘরের মধ্যে একটা জলন্ত চুল্লী থাকলে ঘরটা উত্তপ্ত হয়ে ওঠে। এখানে জলন্ত চুল্লী এবং ঘরের উত্তাপ সহ-অবস্থানকারী ঘটনা। উভয়ই সমকালীন। কাণ্ট এই অসুবিধা দূর করতে গিয়ে বলেন, কার্যকারণ ভাবের জন্য কারণ ও কার্যের মধ্যে কোন সময়ের ছেদের প্রয়োজন নেই। তাদের মধ্যে কারণগত একটা নিয়মের অস্তিত্ব আছে। এই নিয়ম হল কারণ যখন ঘটেছে তখন কার্য ঘটবেই। কিন্তু বিপরীত কথা সত্য নয়। একটা ভারী সীসের বল কুশনের উপর রাখলে সেখানটা দেবে যাবে। কিন্তু কুশনের কোথাও দেবে গেছে প্রত্যক্ষ করলেই যে ভারী সীসের বলের জন্য তা ঘটেছে মনে করা চলবে না।

শুধু মাত্র বস্তুগত পারম্পর্যের ক্ষেত্রে কার্যকারণ ভাব নেই

কারণও কার্যের মধ্যে সময়ের ছেদের প্রয়োজন নেই।

কার্যকরণতত্ত্ব ক্রিয়ার ধারণা নিয়ে আসে এবং শেষোক্ত ধারণাটি দ্রব্যের ধারণা নিয়ে আসে। কোন কার্য উৎপন্ন করতে হলে বস্তুকে ক্রিয়াশীল হতে হবে এবং কেবলমাত্র দ্রব্যই ক্রিয়াশীল হতে পারে। কার্য উৎপাদন করার অর্থ অবভাসের পরিবর্তন ঘটান। এই পরিবর্তন নিশ্চয়ই এমন কোন বিষয়কে অবলম্বন করে ঘটবে যা নিজে পরিবর্তিত হয় না। কাজেই যে কোন অপরিণামী বা স্থায়ী দ্রব্যই শেষ পর্যন্ত কার্যের কারণ।

কার্যকারণতত্ত্বই দ্রব্যের ধারণা নিয়ে আসে

কার্যকারণ সম্বন্ধ কালিক সম্বন্ধ। যা নিয়ত পূর্বে থাকে তা কারণ, যা নিয়তই পরে আসে তা কার্য। এই মুহূর্তে বিশ্বের বর্তমান অবস্থা পরমুহূর্তে বিশ্বের পরবর্তী অবস্থার কারণ। এই দৃ

অবস্থার মধ্যে কোথাও ছেদ বা ফাঁক নেই। কালের ক্রমের ক্ষেত্রে দুটি অবস্থার মধ্যে সব সময়ই এক তৃতীয় অবস্থাকে পাওয়া যেতে পারে। ক্রমের নিরবছিন্নতা (continunity of the series) বলতে এই বিষয়কেই বোঝায়। এর আরও একটি অর্থ হল কালের ক্ষুদ্রতম খণ্ড বলে কিছু নেই। কাল যতই ক্ষুদ্র হোক না কেন, তাকে আরও ভাগ করতে পারা যায়। এই হল কালের নিরবছিন্নতার অর্থ। কালস্রোত অবিরল ধারায় প্রবাহিত হয়। কোথাও কোন ছেদ বা ফাঁক নেই। কালের কোন একটি মূহূর্ত থেকে অপর মুহূর্তে যেমন লাফ দিয়ে পৌছানো যায় না ঠিক তেমনি এক ঘটনা থেকে আর এক ঘটনায় লাফ দিয়ে যাওয়া যায় না। এই জন্য কোন কারণই আকস্মিকভাবে কোন কার্য উৎপন্ন করে না। কোন নির্দিষ্ট কার্য উৎপন্ন করতে গেলে যত কমই হোক কিছু সময় লাগবেই।

তৃতীয় উপমান (Third Analogy)

পারস্পরিক ক্রিয়া-প্রতিক্রিয়া বা অন্যোন্যনির্ভরতার সূত্র। সূত্রটির বর্ণনায় বলা হয়েছে "যে সব দ্রব্যকে দেশে সহ-অবস্থানকারী রূপে প্রত্যক্ষ করা হয়, তাদের মধ্যে পুরামাত্রায় ক্রিয়া-প্রতিক্রিয়া বর্তমান।"

পারস্পরিক ক্রিয়া-প্রতিক্রিয়ার সূত্র

এই সূত্রটির দ্বারা যে বিষয়টি নিরূপণ করা হবে সেটি হল দুই বা ততোধিক বস্তু কিভাবে সহ-অবস্থানকারী মনে হতে পারে, যখন আমরা তাদের কেবল পূর্বাপর প্রত্যক্ষ করি। দ্বিতীয় উপমানটির ক্ষেত্রে আমরা দেখেছি যে যেক্ষেত্রে পারম্পর্য বস্তুগত সেক্ষেত্রে আমাদের প্রত্যক্ষণকে খুশীমত পরিবর্তন করা চলে না। কাজেই যেখানে প্রত্যক্ষণ পরিবর্তনীয় অর্থাৎ কোনটা আগে প্রত্যক্ষ করব এবং কোনটিকে পরে প্রত্যক্ষ করব আমার খুশীর উপরে নির্ভর করে তখন আমরা বুঝতে পারি যে সেখানে কোন বস্তুগত পারম্পর্য নেই এবং বস্তুগুলি সহ-অবস্থানকারী। আমরা প্রথমে চন্দ্রকে দেখে তারপর পৃথিবীকে প্রত্যক্ষ করতে পারি বা প্রথম পৃথিবীকে দেখে তারপর চন্দ্রকে প্রত্যক্ষ করতে পারি। যখন অনেকগুলি বস্তু সহ-অবস্থানকারী তখন আমরা যেমন খুশী তাদের প্রত্যক্ষ করতে পারি। বস্তুগত পারম্পর্যের বেলায় বা কার্যকারণ সম্বন্ধের বেলায় কারণ কার্যকে নিয়ন্ত্রিত করে। এই নিয়ন্ত্রণ

যেখানে বস্তুগত পারম্পর্যের অভাব সেখানে পারস্পরিক ক্রিয়া-প্রতিক্রিয়ার নিয়ন্ত্রণ

একদিক থেকে হয়, সেই জন্য কারণের পরেই কার্যের আবির্ভাব ঘটে। কিন্তু যেখানে বস্তুগত পারম্পর্য নেই সেখানে নিয়ন্ত্রণ একদিক থেকে হয় না; সেখানে সকলে পরস্পরিক প্রতিক্রিয়ার দ্বারা সকলকে নিয়ন্ত্রিত করে।

কিন্তু কথা হল নিয়ন্ত্রণ এক তরফা না হলেই কি বুঝতে হবে যে তারা পরস্পরের দ্বারা নিয়ন্ত্রিত হচ্ছে?

কান্ট-এর সদর্থক উত্তর দিয়েছেন। কান্ট মনে করেন ঐ রকম নিয়ন্ত্রণ ছাড়া কোন বস্তুরই অন্য বস্তুর সঙ্গে তার কালিক অবস্থান নিরূপিত হতে পারে না। শুদ্ধ কালকে প্রত্যক্ষ করা যায় না। যদি শুদ্ধ কালকে প্রত্যক্ষ করা যেত তাহলে সাক্ষাৎভাবে কালের সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত করেই আমরা বুঝতে পারতাম দুটি বস্তু সহ-অবস্থানকারী, কি নয়। তা যখন সম্ভব নয় তখন এক বস্তুর উপরে অন্য বস্তুর ক্রিয়ার দ্বারাই তাদের কালিক অবস্থান নিরূপন করতে হয়। যদি ক্রিয়া একদিক থেকে হয় অর্থাৎ ক্রিয়ার মধ্যে কার্যকারণ ভাব থাকে তাহলে বস্তুগত কালিক সম্বন্ধকে পূর্বাপর মনে করতে হবে। আর এই ক্রিয়া যদি পারস্পরিক হয় তাহলে বস্তুগত কালিক সম্বন্ধকে সহ-অবস্থানকারী সম্বন্ধ বলে বুঝতে হবে। যদি বলা হয় দুটি বস্তুর মধ্যে এক তরফা বা পারস্পরিক কোন নিয়ন্ত্রণ নেই তাহলে এই বলা হয় যে তাদের মধ্যে পূর্বাপর ভাবও নেই, সমকালীনতার ভাবও নেই। অর্থাৎ কিনা তারা এককালে নেই, যা আমাদের কাছে ধারণাতীত।

ক্রিয়া পারস্পরিক হলে বস্তুগত কালিক সম্বন্ধকে সহ অবস্থান-কারী সম্বন্ধ বলে বুঝতে হবে

যখন দুই বা ততোধিক বস্তুকে সহ-অবস্থানকারী বলা হয় তখন মনে করা হয় যে তারা সমকালীন অর্থাৎ যা একের সময় তা অন্যগুলিরও সময়। তাদের সহ-অবস্থানের জন্য তাদের নিছক অস্তিত্বশীল হওয়ার বিষয়টি ছাড়াও আরও অধিক কিছুর প্রয়োজন, যা হল তাদের পারস্পরিক নিয়ন্ত্রণ। যখন কতকগুলি বস্তু, তারা যা তা হবার জন্য, পরস্পরকে নিয়ন্ত্রণ করে আমরা

সহ-অবস্থানের ক্রিয়াটি ব্যাখ্যা করতে হলে পারস্পরিক নিয়ন্ত্রণের প্রশ্ন

"All substances, so far as they can be perceived in space as co-existent, are in through going interaction."—*Kant*

বলতে পারি না কোনটি অপরটির পূর্ববর্তী বা পরবর্তী। এইভাবে একটি আর একটির সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত হওয়াতে প্রত্যেকের কালিক অবস্থান অপরের সঙ্গে এক অর্থাৎ একের সময় অপরেরও সময় বলে বুঝতে পারা যায়। কাজেই পারস্পরিক ক্রিয়া-প্রতিক্রিয়ার নীতি বস্তুগত সহভাব (objective co-existence) নিরূপণ করে, যেমন কার্যকারণ নীতি বস্তুগত পারম্পর্য নির্ধারণ করে।

পারস্পরিক ক্রিয়া-প্রতিক্রিয়ার নীতি বস্তুগত সহভাব নিরূপণ করে

আমাদের অভিজ্ঞতায় আমরা বস্তুর সহ-অবস্থান প্রত্যক্ষ করি। এবং যেহেতু এই সহ-অবস্থান শুধুমাত্র ইন্দ্রিয়ানুভবের দ্বারা প্রত্যক্ষ করা যায় না এর জন্য একটি বুদ্ধির মূল সূত্রের (a principle of understanding) প্রয়োজন যাকে পারস্পরিক ক্রিয়া-প্রতিক্রিয়ার মূল সূত্র বলা হয়েছে।

আমরা জগতকে দেশে অবস্থানকারী হিসেবে প্রত্যক্ষ করি। যেহেতু দেশের সব অংশই সহ-অবস্থানকারী, জগতের বিভিন্ন অংশকেও সহ-অবস্থানকারী মনে করতে হবে। এটা তখনই মনে করতে পারব যদি মনে করি যে বিশ্বের প্রত্যেক অংশই অন্য অংশের সঙ্গে পারস্পরিক ক্রিয়া-প্রতিক্রিয়ার দ্বারা পুরোমাত্রায় সম্বন্ধযুক্ত হয়ে আছে। কাজেই আমরা বিশ্বের ঐক্যের ধারণায় উপনীত হই যেখানে কোন অংশই অন্যান্য অংশ থেকে বিচ্ছিন্ন নয়।

বিশ্বের প্রত্যেক অংশই অন্য অংশের সঙ্গে পারস্পারিক ক্রিয়া-প্রতিক্রিয়ার দ্বারা সম্বন্ধযুক্ত

সূত্রগুলি সম্পর্কে মন্তব্য ঃ উপরিউক্ত সূত্রগুলি সম্বন্ধের সাকারয়িত আকার (schematized cetegories of relation) যথাক্রমে দ্রব্য ও ধর্ম, কার্য ও কারণ, ক্রিয়া ও প্রতিক্রিয়ার অনুরূপ। এই সূত্রগুলি পূর্বতঃসিদ্ধ এবং সেহেতু অভিজ্ঞতার পূর্বগামী। কিন্তু যদিও এই সূত্রগুলি আমাদের সম্বন্ধের বা অনুপাতের (proportions) কথা বলে তারা আমাদের অজ্ঞাত পদ (unknown term) সম্পর্কে পূর্ব থেকে কিছু বলতে সমর্থ করে না। গাণিতিক উপমানগুলির সঙ্গে, সেহেতু এই উপমানগুলির পার্থক্য আছে। প্রথম উপমানটি আমাদের বলে না যে প্রকৃতিতে স্থায়ী দ্রব্য কী। শুধু এইটুকু বলে যে পরিবর্তনের কথা বলতে গেলে দ্রব্যের কথা এসে পড়ে এবং

এই সূত্রগুলি অজ্ঞাত পদ সম্পর্কে কিছু বলে না

যে কোন দ্রব্যের পরিমাণের হ্রাস বৃদ্ধি হয় না। অর্থাৎ কিনা প্রকৃতির মূল উপাদান বা দ্রব্যের সমগ্র পরিমাণের হ্রাস বৃদ্ধি হয় না, এটি অপরিবর্তিত থাকে। কিন্তু দ্রব্যটি কি, এই সম্পর্কে এই সূত্র কিছু বলে না। দ্বিতীয় উপামানটি বলে যে প্রত্যেক কার্যের কারণ আছে, কিন্তু কার্যটি আমরা জানতে পারলেও এই উপমানের সাহায্যে তার কারণটি আমরা আবিষ্কার করতে পারি না। এর জন্য অভিজ্ঞতার প্রয়োজন। এই উপমানটি নিয়ামক। কার্যকারণতত্ত্বের প্রয়োগের ব্যাপারে এটি নির্দেশ দান করে। তৃতীয় উপমানটি আমাদের বলে না যে দেশে কি কি বস্তু সহ-অবস্থানকারী এবং তাদের প্রতিক্রিয়ার স্বরূপ কি। এই উপমান পূর্বতঃসিদ্ধভাবে বলে কি আমরা অনুসন্ধান করব।

২১। লৌকিক জ্ঞানের স্বীকার্য বিষয় (The Postulates of Empirical Thought) :

আমাদের জ্ঞানে যে সব বুদ্ধির আকার প্রযুক্ত হয়ে থাকে তাদের সকলের কাজ এক ধরণের নয়। আমরা দেখেছি কাণ্ট পরিমাণ, গুণ, সম্বন্ধ ও সম্ভাবনা ভেদে যাবতীয় বুদ্ধির আকারকে চারভাগে বিভক্ত করেছেন। প্রথম দুই শ্রেণীর (পরিমাণ ও গুণ) বুদ্ধির আকার আমাদের জ্ঞেয় বিষয় কিভাবে গঠিত তাই নিরূপণ করে। তৃতীয় (সম্বন্ধ) বুদ্ধির আকার আমাদের জ্ঞানের বিষয় পরস্পরের সঙ্গে কিরূপভাবে সম্বন্ধযুক্ত হয় তাই নির্দেশ করে। চতুর্থ শ্রেণীর (সম্ভাবনা) বুদ্ধির আকার অন্যান্য বুদ্ধির আকার থেকে স্বতন্ত্র, কেননা তারা বস্তুর নিজের সম্বন্ধে কিছুই বলে না। এই শ্রেণীর বুদ্ধির আকারের দ্বারা আমরা বস্তু কিভাবে গঠিত অর্থাৎ বস্তুর উপাদান কি, কিংবা পরস্পরের মধ্যে তারা কিভাবে সম্বন্ধযুক্ত কিছুই বুঝি না। আমাদের বুদ্ধির সঙ্গে বস্তু কিভাবে সম্বন্ধযুক্ত, সম্ভাবনাবাচক বুদ্ধির আকার তাই নির্দেশ করে অর্থাৎ কিনা এই বুদ্ধির আকার জ্ঞেয়র প্রতি জ্ঞাতার বিভিন্ন মনোভাব ব্যক্ত করে। কোন বস্তুকে সম্ভবপর ও অনিবার্য বলে নির্দেশ করলে বস্তুর ধারণায় কোন হেরফের হয় না। চতুষ্পদ মানুষ সম্ভবপর বলে ভাবতে গেলে যেমন মানুষের কথা ভাবতে হয়, এই ধরণের

সম্ভাবনাবাচক বুদ্ধির আকার অভিজ্ঞতার বস্তু সম্পর্কে কিছু বলে না

মানুষ বাস্তব বা অনিবার্য বলে ভাবতে গেলে ঠিক সেই রকম মানুষের কথাই ভাবতে হয়। বস্তুর মধ্যে কোন পার্থক্য হয় না, শুধু আমাদের বুদ্ধির সঙ্গে সম্বন্ধের পার্থক্য হয়। কাজেই সম্ভাবনাবাচক বুদ্ধির আকার অভিজ্ঞতার বস্তু কিভাবে গঠিত হয় সে সম্পর্কে কিছু বলে না, কেবলমাত্র নির্দেশ করে সম্ভাবনা, বাস্তবতা ও অনিবার্যতার প্রত্যয়গুলি আমরা তাদের সম্পর্কে কিভাবে প্রয়োগ করব।

সম্ভাবনাবাচক বুদ্ধির আকারের অনুরূপ যে সব মূল সূত্র কাণ্ট নির্দেশ করেছেন সেগুলি থেকে আমরা শুধু এই জানতে পারি যে কি কি অবস্থায় বস্তুকে সম্ভবপর, বাস্তব বা অনিবার্য বলে ভাবতে পারা যায়। এই সব মূলসূত্রকে কাণ্ট লৌকিক জ্ঞানের স্বীকার্য বিষয় (postulates of empirical thought) নামে অভিহিত করেছেন। স্বীকার্য বিষয় বলতে এই কথা বোঝায় যে স্বতঃসিদ্ধের মত, প্রমাণ ব্যতিরেকেই এদের সাক্ষাৎভাবে সত্য বলে মানতে হবে। পেটন (*Paton*) বলেন স্বতঃসিদ্ধ বচন অর্থে কাণ্ট স্বীকার্য সত্যকে ব্যবহার করেননি। কোন কিছুকে স্বতঃপ্রামাণ্য বলে স্বীকার করে নেওয়া বিচারবাদের প্রকৃতি বিরুদ্ধ। বিজ্ঞানে এটা যুক্তিযুক্ত মনে হতে পারে, কিন্তু দর্শনে নয়। এখানে সত্য, অসত্য বা প্রমাণ অপ্রমাণের কোন প্রশ্ন উঠে না। আমাদের লৌকিক জ্ঞান সম্ভবপর, বাস্তব ও অনিবার্য বলতে কি বুঝি অথবা কি রকম ক্ষেত্রে লৌকিক জ্ঞানের বেলায় এই সব প্রত্যয় প্রয়োগ করে থাকি, তাই এই সব মূলসূত্র থেকে জানতে পারি। কাণ্টের দর্শনের জনৈক সমালোচকের অভিমতানুসারে যে ভাবে কাণ্ট তিনটি স্বীকার্যকে ব্যক্ত করেছেন তার থেকে মনে হয় তিনি সম্ভাব্য, বাস্তব এবং অনিবার্য এই তিনের সংজ্ঞা দিতে চেয়েছেন। তিনি অভিজ্ঞতার পরিপ্রেক্ষিতে সম্ভাব্যতা, বাস্তবতা এবং অনিবার্যতার ব্যাখ্যা দিয়েছেন। সম্ভাব্যতা অভিজ্ঞতার আকারের উপর, বাস্তবতা অভিজ্ঞতার উপাদানের উপর এবং অনিবার্যতা উভয়ের

মূল সূত্রগুলিকে কাণ্ট লৌকিক জ্ঞানের স্বীকার্য সত্য নামে অভিহিত করেছেন

পেটনের মন্তব্য

সংযোগের (combination) উপর নির্ভর। বুদ্ধিবাদী মতবাদের সঙ্গে কাণ্টের মতবাদের পার্থক্য আছে। বুদ্ধিবাদী যে কোন মতবাদ মনে করে যে অভিজ্ঞতা ব্যতিরেকে বুদ্ধির সাহায্যে আমরা বিষয়ের সম্ভাব্যতা, বাস্তবতা, এমন কি অনিবার্যতা জানতে পারি।

প্রথম স্বীকার্য (First Postulate)

কোন বস্তুকে কেবলমাত্র তখনই সম্ভবপর গণ্য করা যেতে পারে যখন সেটি অভিজ্ঞতার আকারগত শর্তের সঙ্গে সামঞ্জস্যপূর্ণ[1]।

অভিজ্ঞতা কিভাবে সম্ভব হয় কাণ্ট তার শর্তগুলি ইতিপূর্বে নিরূপণ করেছেন। এই শর্তগুলি হল ইন্দ্রিয়ানুভবের আকার—দেশ ও কাল এবং বুদ্ধির আকার। যা অভিজ্ঞতাকে সম্ভব করে, বাস্তবিক পক্ষে তা বস্তুকেও সম্ভব করে। এমন কোন অভিজ্ঞতা নেই, যা বস্তুর অভিজ্ঞতা নয় এবং যা অভিজ্ঞতায় প্রদত্ত হয় না এবং যার অভিজ্ঞতায় উপস্থাপিত হবার সম্ভাবনা নেই তাকে বস্তু বলে গণ্য করা যেতে পারে না। তাহলে দেখা যাচ্ছে যে আমরা কোন একটি বস্তুকে সম্ভবপর মনে করতে পারি যখন সেটি দেশ ও কালের শর্ত ও বুদ্ধির সংশ্লেষণর সঙ্গে সংগতিপূর্ণ।

বস্তু সম্ভবপর যখন সেটি দেশ ও কালের শর্ত ও বুদ্ধির সংশ্লেষণাত্মক শর্তের সঙ্গে সংগতিপূর্ণ।

কেউ কেউ মনে করেন যে তাই সম্ভবপর, যা স্ব-বিরোধমুক্ত। অর্থাৎ চিন্তা করতে গেলে যদি বিরোধিতা দেখা না দেয় তাহলে তা সম্ভবপর। কিন্তু সম্ভাবনা সম্পর্কে বুদ্ধিবাদীদের এই ধারণাকে কাণ্ট স্বীকার করতে চান না।

কাণ্টের মতে স্ব-বিরোধমুক্ত হলেও অনেক বিষয় দেশে ও কালে সম্ভবপর নয়। 'দুটি সরলরেখার দ্বারা সীমাবদ্ধ দেশ'-এর মধ্যে কোন স্ব-বিরোধ নেই।

1 "That which agrees, in intuition and concepts, with the formal conditions of experience, is possible"—*Kant.*

তবু একে আমরা সম্ভবপর মনে করি না, কারণ প্রত্যক্ষের শর্তের সঙ্গে এটি সংগতিপূর্ণ নয়। অর্থাৎ যে দৈশিক আকারে প্রত্যক্ষ হতে পারে সে আকার দিতে পারা যায় না বলেই 'দুই সরলরেখা দ্বারা সীমাবদ্ধ দেশ' সম্ভবপর নয়। লাইবনিজ বা অন্যান্যরা মনে করতেন যাকে ধারণা করা যায় তাই সম্ভব। কিন্তু কাণ্টের মতে যা ইন্দ্রিয়ানুভবের আকার ও বুদ্ধির আকারের সঙ্গে সংগতিপূর্ণ তাই সম্ভব।

কাণ্টের মতে যা প্রত্যক্ষের ও বুদ্ধির আকারের সঙ্গে সামঞ্জস্যপূর্ণ তাই সম্ভব

দ্বিতীয় স্বীকার্য (Second Postulate)

অভিজ্ঞতার উপাদানগত শর্ত অর্থাৎ সংবেদনের সঙ্গে যা সম্বন্ধযুক্ত তাই বাস্তব[1]।

অভিজ্ঞতার শর্তগুলির সঙ্গে সামঞ্জস্য থাকলেই কোন বস্তুকে বাস্তব বলা চলে না, তাকে শুধুমাত্র সম্ভাব্য বলা যেতে পারে। কিন্তু সম্ভবপর হলেই যে বাস্তব হবেই এমন কোন কথা নেই। চারিহস্তবিশিষ্ট মানুষ সম্ভবপর হলেও বাস্তব নয়। কোন বস্তুকে বাস্তব হতে হলে তাকে প্রত্যক্ষের বিষয় হতে হবে। তবে কাণ্ট একথা বলতে চান না যে বাস্তব হতে হলে তাকে তাৎক্ষণিক (immediate) প্রত্যক্ষের বিষয় হতেই হবে। জগতে অনেক বস্তু আছে যা বাস্তব অথচ যাকে আমরা প্রত্যক্ষ করি না বা প্রত্যক্ষ করতে পারি না। কাণ্টের মতে ঠিক প্রত্যক্ষের বিষয় না হলেও যা প্রত্যক্ষগোচর বিষয়ের সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত তাকেও বাস্তব বলা যেতে পারে। বাড়ীর পেছন দিকটি যেটা আমি প্রত্যক্ষ করছি না, বাড়ীর সামনের দিকের মতনই বাস্তব।

বাস্তব হতে হলে প্রত্যক্ষের বিষয় হতে হবে

উপরে যে সব সম্বন্ধের (দ্রব্য, গুণ, কার্য, কারণ ইত্যাদি) কথা বলা

1. That which is connected with the material conditions of experience, that is with sensation, is actual.

হয়েছে, সে সব সম্বন্ধের দ্বারা কোন পদার্থ যদি প্রত্যক্ষগোচর কোন বস্তুর সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত হয় তাহলে সেই পদার্থ নিজে প্রত্যক্ষের বিষয় না হলেও তাকে বাস্তব বলা যায়। কোন বস্তু বাস্তব হবার জন্য হয় সাক্ষাৎ প্রত্যক্ষে উপস্থাপিত হবে বা প্রত্যক্ষে যা প্রদত্ত তার থেকে যুক্তিযুক্ত অনুমানের মাধ্যমে তাতে উপনীত হওয়া যাবে।

বাস্তব হবার শর্ত

আমরা এই কথাও বলতে পারি যে যা প্রত্যক্ষ করা হয় বা যার প্রত্যক্ষের বিষয় হবার যোগ্যতা আছে, তাই বাস্তব। আমাদের ইন্দ্রিয়ের কোন ত্রুটির জন্য হয়ত আমরা কোন বস্তু প্রত্যক্ষ করতে পারি না, তার অর্থ এই নয় যে আমরা ঐ সব বস্তুকে প্রত্যক্ষ করতে পারি না। কারণ বর্তমানে তারা আমার প্রত্যক্ষের বিষয় নয়, কিন্তু তাদের প্রত্যক্ষের বিষয় হবার যোগ্যতা আছে। আমাদের ইন্দ্রিয়ের ক্ষমতা দুর্বল না হলে তাদের প্রত্যক্ষ করতে পারতুম।

কাণ্ট এই স্বীকার্য বিষয়ের আলোচনায় বাহ্য পদার্থের অস্তিত্ব স্বীকার করে নিয়েছেন। ভাববাদীরা মনে করেন যে জ্ঞাতার জ্ঞান বা চেতনা নিরপেক্ষ কোন বাহ্য বস্তুর অস্তিত্ব থাকতে পারে না। কাজেই কাণ্টের বক্তব্য ভাববাদের বিরুদ্ধ কথা। ভাববাদীদের বক্তব্য স্বীকার করে নিলে কাণ্টের কথা স্বীকার করা যায় না। সে কারণে কাণ্ট নিজ মত সমর্থনের জন্য ভাববাদ খণ্ডন করার প্রয়োজন অনুভব করেছেন।

কাণ্ট বাহ্য পদার্থের অস্তিত্ব স্বীকার করে নিয়েছেন

ভাববাদ খণ্ডন (Refutation of Idealism)

কাণ্ট যে ভাববাদ খণ্ডন করেছেন, তাকে কাণ্ট তাঁর বিচারমূলক ভাববাদ (critical idealism) থেকে পৃথক করার জন্য জড়বাচক ভাববাদ (material idealism) নামে আখ্যাত করেছেন। অতীন্দ্রিয় ভাববাদ (trancendental idealism)-এর বিরোধী মতবাদ হিসেবে একে অভিজ্ঞতামূলক বা লৌকিক ভাববাদ নামেও অভিহিত করা যেতে পারে। তাঁর মতে এই ধরণের ভাববাদ বাহ্য প্রত্যক্ষে

জড়বাচক ভাববাদ বা লৌকিক ভাববাদ

প্রদত্ত জড়বস্তুর অস্তিত্বে সংশয় প্রকাশ করে বা তার অস্তিত্ব অস্বীকার করে।

ভাববাদের দুটি রূপ

এই ভাববাদের দুটি রূপ আছে—একটি হল সংশয়মূলক ভাববাদ (problematic idealism)। দার্শনিক ডেকার্ট (*Descartes*)-এর নাম এই ভাববাদের সঙ্গে যুক্ত। অপরটি হল বিচারবিযুক্ত ভাববাদ (dogmatic idealism)। দার্শনিক বার্কলের নাম এই ভাববাদের সঙ্গে যুক্ত। উভয় ধরণের ভাববাদই আত্মার অস্তিত্ব স্বীকার করে কিন্তু সংশয়মূলক ভাববাদ অনুসারে দেশে বাহ্যবস্তুর অস্তিত্ব সংশয়াত্মক এবং প্রমাণযোগ্য নয়। এটা হল এক ধরণের প্রতীকমূলক ভাববাদ (representative idealism) যা আত্মজ্ঞানের নিশ্চয়তা স্বীকার করে কিন্তু মনে করে যে বস্তুর অস্তিত্ব নিছক বিশ্বাসের ব্যাপার। শেষোক্ত ধরণের ভাববাদ বাহ্যবস্তুর অস্তিত্ব অস্বীকার করে এবং মনে করে (অবশ্য কাণ্টের মতানুসারে) যে দেশে বস্তুর অস্তিত্ব অলীক এবং কল্পনার সৃষ্টি।

ভাববাদ খণ্ডনে কাণ্টের যুক্তি

ভাববাদ খণ্ডনে কাণ্ট এইভাবে যুক্তি উপস্থাপিত করেছেন। কাণ্ট বলেন যে বাহ্যবস্তুর জ্ঞান ছাড়া আত্মজ্ঞান সম্ভব হয় না। 'আমি আছি'—একথা যদি ভাববাদী স্বীকার করেন তাহলে তাকে বাহ্যবস্তুর অস্তিত্বও স্বীকার করে নিতে হবে।

আত্মজ্ঞান স্বীকার করলে বাহ্যবস্তুও স্বীকার করতে হয়

কাণ্টের মতে শুধুমাত্র আন্তর ইন্দ্রিয়ানুভবেই আত্মাকে জানা যায়। কাল আন্তর অনুভবের আকার, কাল পরিবর্তনশীল। কাজেই কালের আকারে আত্মাকে জানার অর্থ আত্মাকে পরিবর্তনশীল বলে জানা। এবং এটা তখনই সম্ভব হবে যখন আমরা স্থায়ী কিছুকে জানি, যার সঙ্গে তুলনা করে আমরা কালের আকারে কোন বস্তুকে প্রত্যক্ষ করতে পারি। কাজেই কালের আকারে আত্মাকে জানতে গেলে আমাকে অবশ্যই স্থায়ী কিছুকে জানতে হবে। এই স্থায়ী পদার্থকে আন্তর অনুভবে পাওয়া যায় না। এই স্থায়ী কিছু আমার নিজের মধ্যে কোন ইন্দ্রিয়ানুভব নয়। আন্তর প্রত্যক্ষের আকার যেহেতু কাল, আন্তর প্রত্যক্ষে যা কিছু প্রদত্ত হবে তা কালিক বা পরিবর্তনশীলরূপেই প্রদত্ত হবে। স্থায়ী

আত্মাকে জানতে গেলে স্থায়ী কিছুকে জানতে হবে

পদার্থের জ্ঞান যখন অত্যাবশ্যক এবং সে জ্ঞান যখন আন্তর প্রত্যক্ষে পাওয়া যায় না তখন বাহ্য প্রত্যক্ষ থেকেই আমাদের সেই জ্ঞান আসবে সিদ্ধান্ত করতে হয়। কাজেই আমার বাইরে কোন বস্তুর মাধ্যমে, শুধুমাত্র আমার বাইরে কোন বস্তুর প্রতীতির মাধ্যমে নয়, এই স্থায়ী কিছুর ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষ (যা পারম্পর্য সম্পর্কে অবহিত হতে হলে অবশ্যই প্রয়োজন) সম্ভব।

স্থায়ী পদার্থের জ্ঞান বাহ্য প্রত্যক্ষ থেকেই আসা সম্ভব

কাণ্টের মতে একমাত্র বাহ্য প্রত্যক্ষেই স্থিতিশীল পদার্থের জ্ঞান হয় এবং এই স্থিতিশীল পদার্থের সঙ্গে তুলনা করেই আন্তর প্রত্যক্ষে লব্ধ 'আমি'-র পরিবর্তনশীল জ্ঞান হয়ে থাকে এবং তার জন্য যেহেতু বাহ্য প্রত্যক্ষের প্রয়োজন তখন বাধ্য হয়েই স্বীকার করতে হয় যে 'আমি'-র জ্ঞানের সঙ্গে সঙ্গে বাহ্যবস্তুর জ্ঞানও হয়ে থাকে। বাহ্যবস্তুর জ্ঞান না হলে 'আমি'-র বা আত্মার জ্ঞান হতে পারে না। সুতরাং আত্মার জ্ঞান স্বীকার করে নিয়ে বাহ্যবস্তুর অস্তিত্ব অস্বীকার করা যুক্তিসঙ্গত নয়।

'আমি'-র জ্ঞানের সঙ্গে সঙ্গে বাহ্যবস্তুর জ্ঞান হয়

বস্তু বা পদার্থ (thing) বলতে কাণ্ট মনে করেন দেশে একটি স্থায়ী আভাসিক দ্রব্য (phenomenal substance in space)। এইরূপ বস্তুকে ধারণা মনে করলে ভুল হবে। এটি হল দেশে একটি স্থায়ী আধার; যার পরিপ্রেক্ষিতেই পরিবর্তনশীল অবস্থাগুলিকে, যাদের আমরা পর পর প্রত্যক্ষ করি, বুঝে থাকি। আমার অস্তিত্বের জ্ঞান স্থায়ী দৈশিক পদার্থের অস্তিত্বের সঙ্গে অনিবার্যভাবে সম্পর্কযুক্ত অর্থাৎ কিনা আমার অস্তিত্বের জ্ঞান একই সময়ে স্থায়ী দৈশিক পদার্থের অপরোক্ষ জ্ঞান।

বস্তু হল স্থায়ী আভাসিক দ্রব্য

ভাববাদীরা মনে করেন যে একমাত্র সাক্ষাৎ প্রত্যক্ষ হচ্ছে আন্তর প্রত্যক্ষ অর্থাৎ কিনা আত্মার বিভিন্ন অবস্থার জ্ঞান যার থেকে অযৌক্তিকভাবে বাহ্যবস্তুর অস্তিত্ব অনুমান করা হয়। কাণ্ট সম্পূর্ণ বিপরীত কথা বলেন। তিনি বলেন বাহ্যবস্তুর জ্ঞানই যথার্থ সাক্ষাৎ জ্ঞান এবং আন্তর অভিজ্ঞতা পেতে হলে বাহ্যবস্তুর জ্ঞানকে পূর্ব থেকে স্বীকার করে নিতে হয়।

কাণ্টের মতে বাহ্য জ্ঞানই যথার্থ সাক্ষাৎ জ্ঞান

তবে কাণ্ট বলেন যে আত্মার জ্ঞানের জন্য বাহ্যবস্তুর জ্ঞানের প্রয়োজন, একথা বলার অর্থ এই নয় যে বাহ্যবস্তুর জ্ঞান ভ্রমাত্মক হতে পারে না। তবে বাহ্যবস্তুর জ্ঞান ভ্রমাত্মক হতে পারে বলে (যেমন স্বপ্ন বা ভ্রম-প্রত্যক্ষে হয়) যে বাহ্যবস্তু বলে কিছু নেই এমন কথা বলা চলে না। কাণ্টের মতে আমাদের কোন বাহ্য জ্ঞান ভ্রমাত্মক হলেও সে-জ্ঞানে যে বিষয়ের প্রতীতি হয় (যেমন রজ্জুতে সর্পভ্রম) তার মূলে প্রত্যক্ষ অনুভব থাকবেই। বাস্তব সর্প একবার প্রত্যক্ষ করলেই তবে রজ্জুতে সর্পের ভ্রম হতে পারে। বাহ্য প্রত্যক্ষ বলে কিছু নেই, সবই মানসিক কল্পনা বা ভ্রম, একথা কাণ্ট স্বীকার করেন না। কাণ্ট একথা বলতে চান না যে সব বাহ্য জ্ঞানই যথার্থ জ্ঞান। তিনি যা বলতে চান তা হল বাহ্য প্রত্যক্ষ ছাড়া আন্তর প্রত্যক্ষ সম্ভব নয়। বাহ্য প্রত্যক্ষ হয় বলেই আন্তর প্রত্যক্ষ হয়। বাহ্য প্রত্যক্ষ বা বাহ্য অভিজ্ঞতা পুরোপুরি কাল্পনিক কিনা সেটা নির্ধারণ করতে হবে যথার্থ অভিজ্ঞতার মাপকাঠির সঙ্গে তার সংগতি আছে কিনা নিরূপণ করে।

বাহ্য প্রত্যক্ষ ছাড়া আন্তর প্রত্যক্ষ সম্ভব নয়

কপলস্টোন কাণ্টের ভাববাদ খণ্ডন সম্পর্কে মন্তব্য করতে গিয়ে বলেন যে কাণ্ট সমগ্রভাবে অভিজ্ঞতার জগতের ব্যবহারিক বাস্তবতার উপর গুরুত্ব আরোপ করেছেন। ব্যবহারিক বা লৌকিক বাস্তবতার মধ্যে থেকে, বিনা বিচারে বা সংশয় প্রকাশ করে, বাহ্যবস্তুকে লৌকিক আত্মার ধারণা বা প্রতীতি মনে করে লৌকিক আত্মাকে (empirical self) একটা বিশেষ মর্যাদার আসনে বসান কখনও সমর্থনযোগ্য নয়। কেননা বাহ্য জগতের লৌকিক বাস্তবতা থেকে আত্মার লৌকিক বাস্তবতা অবিচ্ছেদ্য।

কপলস্টোন-এর মন্তব্য

তৃতীয় স্বীকার্য (Third Postulate)

যা কিছু বাস্তবের সঙ্গে লৌকিক জ্ঞানের সার্বিক নিয়মানুসারে সম্বন্ধযুক্ত তাকেই অনিবার্য বলা হয়।

কাণ্ট এখানে ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য বস্তুর অনিবার্যতার কথা আলোচনা করেছেন।

শুধুমাত্র কল্পনায় বা প্রত্যক্ষের সাহায্যে কোন ইন্দ্রিয়ানুভবের বস্তুর অনিবার্যতা কখনও নিরূপণ করা যায় না। তার জন্য অভিজ্ঞতার বা ইন্দ্রিয়ানুভবের প্রয়োজন আছে। যে বস্তু আমরা অভিজ্ঞতায় লাভ করি, তার সঙ্গে যদি অন্য কোন বস্তু কার্যকারণ সম্বন্ধে সম্বন্ধযুক্ত হয় তা হলে দ্বিতীয় বস্তুকে প্রথম বস্তুর সম্পর্কে অনিবার্য বলা যেতে পারে। 'ক' কে যদি আমরা 'খ' এর কারণ বলে জানি এবং 'ক'-কে যদি আমরা অভিজ্ঞতায় পাই তাহলে 'খ'-কেও অনিবার্য বলতে পারি। আমরা জানি যে কার্যকে কারণ থেকে অনিবার্যভাবে পাওয়া যায়। কাজেই কোন বস্তুর (কার্যের) অস্তিত্ব অপর বস্তুর (কারণের) দ্বারা অনিবার্য হয়ে ওঠে, যখন তারা কার্যকারণ সম্বন্ধযুক্ত হয়। কাজেই আমরা কোন বস্তুকে অনিবার্য বলে জানতে পারি যখন আমরা অভিজ্ঞতায় প্রদত্ত অপর একটি বস্তুর সঙ্গে তাকে কার্যকারণ সম্বন্ধযুক্ত বলে জানতে পারি।

অনিবার্যতা নিরূপণের জন্য ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষের প্রয়োজন

এই প্রসঙ্গে মনে রাখা দরকার যে, যে অনিবার্যতার কথা বলা হচ্ছে তা অভিজ্ঞতার প্রসঙ্গেই কেবল কার্যকর। অভিজ্ঞতার সঙ্গে সম্বন্ধ ব্যতিরেকে আমরা কোন অনিবার্য সংযোগের কথা বলতে পারি না। এমন কি এই অভিজ্ঞতার প্রসঙ্গেও, অনিবার্যতা দ্রব্যের উপর আরোপ করা চলে না, কেবলমাত্র তার অবস্থার উপরই আরোপ করা চলে। দ্রব্যের অবস্থারই উৎপত্তি ও বিনাশ হয়, দ্রব্যের হয় না। দ্রব্য কখনও কার্য হতে পারে না।

অনিবার্যতা দ্রব্যের অবস্থার উপর আরোপিত হতে পারে

সম্ভাবনার এই সূত্রগুলিকে স্বীকার্য বিষয় বলা হয় এই কারণে নয় যে এগুলি হল কতকগুলি বচন যেগুলিকে প্রমাণ ব্যতিরেকে সাক্ষাৎভাবে সুনিশ্চিত গণ্য করা হয়। এগুলি হল ইন্দ্রিয়ানুভবের স্বীকার্য সত্য। এগুলি হল কতকগুলি ব্যবহারিক বচন। এগুলি নির্দেশ করে কিভাবে আমরা একটি প্রদত্ত প্রত্যয়ের ইন্দ্রিয়ানুভব পেয়ে থাকি। সম্ভাবনার সূত্রগুলি আমাদের অভিজ্ঞতা বা

সম্ভাবনার এই সূত্রগুলিকে স্বীকার্য্য বিষয় বলা হয়

1. That which in its connection with the actual is determined in accordance with universal conditions of experience, is (that is, exists as necessary,

অভিজ্ঞতার উপাদানগুলিকে আমরা কিভাবে কতকগুলি বিশেষ উপায়ে সংশ্লেষিত করব তাও নির্দেশ করে। এরা আরও নির্দেশ করে কিভাবে সম্ভাবনা, বাস্তবতা এবং অনিবার্যতার প্রত্যয়গুলি উৎপন্ন হয় এবং অভিজ্ঞতার দিক থেকে কিভাবে আমরা লৌকিকভাবে চিন্তা করি বা বস্তুর বিচার করি। এই কারণেই এদের 'লৌকিক চিন্তার স্বীকার্য বিষয়' নামে অভিহিত করা হয়।

বুদ্ধির প্রতিটি সূত্র নির্দেশ করে যে এর বিপরীত হল অসম্ভব। নিরবচ্ছিন্নতার সূত্র নঞর্থকভাবে নির্দেশ করে যে প্রকৃতিতে লাফিয়ে চলার কোন অবকাশ নেই। পরিমাণ ও পরিবর্তনের নিরবচ্ছিন্নতার সূত্র থেকে জানা যায় যে প্রকৃতিতে কোন ছেদ নেই। কার্যকারণ সূত্র এবং অনিবার্যতার সূত্র থেকে জানা যায় যে নিছক দৈব বলে কিছু নেই।

মূল সূত্রগুলি সম্পর্কে সাধারণ মন্তব্য ঃ উপরের আলোচনায় যে সব বুদ্ধির আকার ও বুদ্ধির মূল সূত্রের আলোচনা করা হল সেগুলির আবিষ্কার, যথার্থ অর্থ নিরূপণ ও প্রতিপাদনই কাণ্টের দর্শনের প্রধান কাজ। কাণ্ট দেখিয়েছেন যে এগুলি অভিজ্ঞতা-পূর্ব, অভিজ্ঞতা থেকে এগুলিকে পাওয়া যায় না। আবার এগুলি ছাড়া লৌকিক জ্ঞান সম্ভবপর নয়। আবার এগুলি বুদ্ধি থেকে লব্ধ হলেও, শুধুমাত্র এগুলি বাস্তব অভিজ্ঞতাকে সম্ভব করতে পারে না।

শুধুমাত্র মূলসূত্র বাস্তব অভিজ্ঞতাকে সম্ভব করতে পারে না।

কাণ্টের মতে শুধুমাত্র বুদ্ধির আকার সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব অবধারণকে সম্ভব করে তোলে না। জ্ঞানের সম্ভাবনার জন্য বুদ্ধির আকারগুলির, যেগুলি শুধু-মাত্র চিন্তার আকার, ইন্দ্রিয়ানুভবের প্রয়োজন হয়। ইন্দ্রিয়ানুভব ব্যতিরেকে বুদ্ধির আকার ও মূল সূত্রাবলীর অর্থ আমাদের কাছে কখনও সুস্পষ্ট হয়ে ওঠে না। বুদ্ধির আকারের বস্তুগত যাথার্থ্যের জন্য শুধুমাত্র অনুভব নয়, বাহ্য ইন্দ্রিয়ানুভবের প্রয়োজন। দ্রব্যের ধারণার অনুরূপ বাস্তবে কিছু আছে কিনা আমাদের পক্ষে জানা সম্ভব হবে না যদি দেশে আমাদের জড়ের প্রত্যক্ষ না হয়। কেননা আমরা ইতিপূর্বে দেখেছি যে আন্তর অনুভবের মাধ্যমে স্থায়ী কোন কিছু জানা যাবে না। অনুরূপভাবে বাস্তবে কার্যকারণ তত্ত্বকে বুঝতে হলে আমাদের অনুরূপ

ইন্দ্রিয়ানুভব ব্যতিরেকে মূলসূত্রাবলীর অর্থ সুস্পষ্ট হয়ে ওঠে না

পরিবর্তনের অনুভব প্রয়োজন। আবার গতির বাহ্য ইন্দ্রিয়ানুভব ছাড়া পরিবর্তন বোধগম্য নয়। অনুরূপভাবে দ্রব্যের পারস্পরিক ক্রিয়া প্রতিক্রিয়া আমরা জানতে পারি যদি দেশে দ্রব্যের ইন্দ্রিয়ানুভব আমাদের হয়, যে দ্রব্যের বাহ্য সম্বন্ধ আছে, যা দ্রব্যের পারস্পরিক ক্রিয়ার সম্ভাবনার শর্তস্বরূপ। কাণ্ট ভাববাদ খণ্ডনে দেখিয়েছেন যে বাহ্য অনুভব ভিন্ন আমরা আমাদের নিজেদেরও জানতে পারি না।

কাজেই কাণ্টের সিদ্ধান্ত হল শুদ্ধ বুদ্ধির সব মূল সূত্রই অভিজ্ঞতার সম্ভাবনার অভিজ্ঞতা-পূর্ব সূত্র ছাড়া আর কিছুই নয়। অভিজ্ঞতার সঙ্গেই তাদের সম্বন্ধ এবং অভিজ্ঞতার বাইরে তাদের কোন সার্থকতা নেই।

২২। আভাস এবং স্বরূপতঃ বস্তু (Phenomena and Noumena) :

বুদ্ধির আকার (categories of the understanding) এবং বুদ্ধির অভিজ্ঞতা-পূর্ব মূল সূত্রগুলি (a priori principles of the understanding) অভিজ্ঞতাপ্রসূত নয়। বুদ্ধি নিজের থেকেই তাদের উৎপন্ন করেছে। কিন্তু অভিজ্ঞতা-প্রসূত না হলেও অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে প্রযুক্ত হওয়া ছাড়া তাদের আর কোন প্রয়োগ নেই। ইন্দ্রিয়ানুভবে প্রদত্ত উপাদান ব্যতিরেকে বুদ্ধির আকার বা মূল সূত্রগুলির কোন বস্তুগত অর্থ বা তাৎপর্য নেই। তাদের একমাত্র কাজ আমাদের অভিজ্ঞতাকে সুসংহত বা সুবিন্যস্ত করা এবং যেহেতু তারা কেবলমাত্র অভিজ্ঞতার বস্তুর ক্ষেত্রেই প্রযুক্ত হতে পারে। যা আমাদের অভিজ্ঞতার অতীত তা কখনও বুদ্ধির আকার বা মূল সূত্রগুলির দ্বারা নিরূপিত বা নির্ধারিত হতে পারে না। কাজেই তাদের প্রয়োগ অবভাসের (appearance) ক্ষেত্রে, স্বরূপতঃ বস্তুর (things-in-themselves) ক্ষেত্রে নয়। কাণ্ট এই বিষয়টিকে ব্যক্ত করতে গিয়ে বলেছেন যে বুদ্ধির আকারগুলির শুধুমাত্র ব্যবহারিক বা লৌকিক প্রয়োগ (empirical use) আছে, কোন অতীন্দ্রিয় বা অলৌকিক প্রয়োগ (transcendental use) নেই।

বুদ্ধির আকার ও মূল সূত্রগুলির প্রয়োগ শুধু-মাত্র অবভাসের ক্ষেত্রে প্রযোজ্য

শুধুমাত্র বুদ্ধির আকার আমাদের কোন বস্তুর জ্ঞান দিতে পারে না। সাকারয়িত বুদ্ধির আকারগুলি (schematized categories) শুধুমাত্র ইন্দ্রিয় অনুভবের উপাত্তের (data of sense intuition) ক্ষেত্রে অর্থাৎ কিনা অবভাসের ক্ষেত্রে প্রযুক্ত হয়। লৌকিক অনুভবের ক্ষেত্রে প্রযুক্ত না হলে বুদ্ধির আকারগুলি আমাদের কোন বস্তুর জ্ঞান দিতে পারে না। তারা কেবলমাত্র লৌকিক বা অভিজ্ঞতামূলক জ্ঞানকে সম্ভব করে, কাজেই অভিজ্ঞতার সম্ভাব্য বস্তুর ক্ষেত্রে প্রযুক্ত হওয়ার মধ্যেই বুদ্ধির আকারগুলির ব্যবহার সীমাবদ্ধ। বুদ্ধির অভিজ্ঞতা-পূর্ব মূল সূত্রগুলি সম্পর্কেও এই একই কথা বলা চলে। তারাও অভিজ্ঞতার সম্ভাব্য বস্তুর ক্ষেত্রে প্রযুক্ত হয়। অর্থাৎ কিনা আভাসের (phenomena), লৌকিক বা ইন্দ্রিয়ানুভবের কাছে প্রদত্ত বস্তুর ক্ষেত্রে প্রযুক্ত হয়।

বুদ্ধির আকারগুলির প্রয়োগের সীমাবদ্ধতা

কাজেই দেখা যাচ্ছে যে, সব বুদ্ধির আকার ও মূল সূত্রগুলিকে লৌকিক অনুভবের সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত হতে হবে। এই জাতীয় সম্পর্ক ছাড়া তারা শূন্যগর্ভ। বুদ্ধির আকার এবং মূল সূত্রগুলির প্রয়োগের মাধ্যমেই যেমন ইন্দ্রিয়ানুভবগুলি বোধগম্য হয় তেমনি বুদ্ধির আকার ও সূত্রগুলিও এই প্রয়োগের মাধ্যমেই তাৎপর্যপূর্ণ হয়ে ওঠে।

তবে কাণ্ট বলেন যে, বুদ্ধির আকারগুলিকে ইন্দ্রিয়শক্তির শর্তনিরপেক্ষ-ভাবেও বুঝে নেওয়া যেতে পারে অর্থাৎ কিনা এদের অতীন্দ্রিয় প্রয়োগ (transcendental use) না থাকলেও অতীন্দ্রিয় তাৎপর্য (transcendental significance) আছে। এর অর্থ হল বুদ্ধির আকারগুলির কাজ অনুভবলব্ধ বহুতাকে ঐক্যবদ্ধ করা এবং তাতেই তাদের উপযোগিতা। কিন্তু তাদের নিজস্ব একটা অর্থ আছে, ইন্দ্রিয়ানুভবলব্ধ বহুতার সঙ্গে যার কোন অনিবার্য সংযোগ নেই। ইন্দ্রিয়ানুভবের সঙ্গে তাদের সম্পর্কের কথা তাদের অর্থের মধ্যে নিহিত নেই। বুদ্ধির আকার শুধুমাত্র বুদ্ধির ব্যাপার, ইন্দ্রিয়ানুভবের বিষয়টি তাদের অর্থে

বুদ্ধির আকারগুলির অতীন্দ্রিয় তাৎপর্য আছে

পাওয়া যায় না। তাই কাণ্ট বলেন যে ওদের একটা অতীন্দ্রিয় তাৎপর্য আছে। কিন্তু যেহেতু সম্ভাব্য অভিজ্ঞতার সীমার মধ্যেই তাদের প্রয়োগ সীমাবদ্ধ, কেননা যে বহুতাকে তারা ঐক্যবদ্ধ করবে তা কেবল ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতাতেই লব্ধ হতে পারে, সেহেতু তাদের কোন অতীন্দ্রিয় প্রয়োগ নেই।

কাজেই কাণ্টের সিদ্ধান্ত হল আমাদের বস্তুর জ্ঞান আভাসিক সত্তা (phenomenal reality)-র ক্ষেত্রেই সীমাবদ্ধ। কিন্তু যদিও আমরা আভাসিক বা লৌকিক সত্তার সীমা অতিক্রম করতে পারি না এবং এই সীমার বাইরে কি আছে তা জানতে পারি না, তবু শুধুমাত্র আভাসের (phenomena) অস্তিত্ব আছে এমন কথা বলার অধিকার আমাদের নেই। আমরা এমনও কল্পনা করতে পারি যে এমন বস্তু আছে যা শুধুমাত্র চিন্তার বস্তু এবং তা ইন্দ্রিয়ের কাছে প্রদত্ত হয় না। যা আমাদের কাছে ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতায় প্রদত্ত হয় তাকে যদি, যা আমাদের কাছে প্রতিভাত হয় অর্থাৎ অবভাস বা আভাস (appearances or phenomena) বলা যায়, তাহলে তার সঙ্গে তুলনা করে যা ইন্দ্রিয়ের কাছে প্রদত্ত হয় না, যাকে শুধু চিন্তা করা যায়, তাকে স্বরূপতঃ বস্তু (noumena) নামে অভিহিত করা যেতে পারে। কাজেই স্বরূপতঃ বস্তু (noumena) হচ্ছে শুধু বুদ্ধি দ্বারা অধিগম্য বিষয়। এই কারণে কাণ্ট তাঁর স্বরূপতঃ বস্তু বা 'noumena'-র ধারণা প্রবর্তন করলেন, যে ধারণাটি এবার আমরা পরীক্ষা করে দেখব :

'noumena' কথাটির অর্থ

আক্ষরিক অর্থে *noumena* কথাটির অর্থ চিন্তনের বস্তু এবং সময় সময় কাণ্ট তাকে বুদ্ধির বস্তুরূপে (objects of the understanding) অভিহিত করেছেন। কিন্তু 'noumena'-কে চিন্তনের বস্তুরূপে অভিহিত করলে কণ্টের মতবাদ সম্পর্কে আমরা সুসংগত জ্ঞান লাভ করতে পারব না। এতে একটা ভুল বোঝাবুঝির উদ্ভব হতে পারে। মনে হতে পারে কাণ্ট যেন বস্তুকে ইন্দ্রিয় অধিগম্য বস্তু (objects of sense) এবং শুদ্ধ চিন্তার দ্বারা অধিগম্য বস্তু এই দুইভাগে শ্রেণীবিভক্ত করেছেন। কাজেই কাণ্ট ঠিক যে অর্থে

'noumena' শব্দটিকে ব্যবহার করেছেন সে অর্থে তাকে বুঝে নেওয়াই হবে যুক্তিযুক্ত।

কাণ্ট তাঁর 'শুদ্ধ প্রজ্ঞার বিচার' গ্রন্থের প্রথম সংস্করণে 'অতীন্দ্রিয় বস্তু' (transcendental object) এবং স্বরূপতঃ বস্তু (noumena)-এর মধ্যে প্রভেদ করেছেন। অবভাসের ধারণা, কোন কিছু অবভাসিত হয়, এই ধারণার সঙ্গে যুক্ত। কোন বিষয় অবভাসিত হয়, এই ধারণার কথা বললেই, কোন বিষয় অবভাসিত হয় না এই ধারণা এসে পড়ে অর্থাৎ কিনা বস্তুটির অবভাস-নিরপেক্ষ স্বরূপের কথা এসে পড়ে। যার সঙ্গে বস্তুর সম্পর্ক রয়েছে, সেই জ্ঞানের অভিজ্ঞতা-পূর্ব শর্তগুলি থেকে বস্তুকে পৃথক করে নিলে যা থাকবে তা হল এক অজ্ঞাত কিছুর ধারণা (unknown something)।

অবভাস অবভাস-নিরপেক্ষ স্বরূপ নির্দেশ করে

কাণ্ট একেই বলেছেন অতীন্দ্রিয় বস্তু, অর্থাৎ এটা হল সাধারণভাবে কোন কিছুর ধারণা যা সম্পূর্ণভাবে অনির্দিষ্ট। কিন্তু এই ধারণাই স্বরূপতঃ বস্তুর ধারণা দিতে পারল না। অতীন্দ্রিয় বস্তুকে স্বরূপতঃ বস্তুতে রূপান্তরিত করার জন্য তার বুদ্ধিগত অনুভব (intellectual intuition)-এর কথা চিন্তা করতে হবে, যাতে বস্তু প্রদত্ত হবে। এই প্রভেদ করবার পর কাণ্ট বলেন যে আমাদের কোন বুদ্ধিগত অনুভবের বৃত্তি নেই, এবং এর সম্ভাবনার কথাও আমরা ধারণা করতে পারি না। আবার স্বরূপতঃ বস্তুর ধারণার মধ্যে যদিও কোন যৌক্তিক বিরোধ নেই আমরা ইন্দ্রিয়ানুভবের সম্ভাব্য বস্তুরূপে স্বরূপতঃ বস্তুর সম্ভাবনার কথা ভাবতে পারি না। আবার কোন কিছু অবভাসিত হয় না, এই দিক থেকে স্বরূপতঃ বস্তুর ধারণা এক সমস্যা সৃষ্টি করছে। একদিকে স্বরূপতঃ বস্তুর অস্তিত্ব আছে, যার অনুভব হয় একথা আমরা বলছি না। আবার অপরদিকে অবভাসই সব, অবভাস ছাড়া কিছু নেই, একথা বলার অধিকারও আমাদের নেই।

স্বরূপতঃ বস্তুর ধারণা এক অনিবার্য ধারণা

কাণ্টের এই বিবরণের ত্রুটি হল কাণ্ট প্রথমে বলেছেন যে, 'noumena' বা স্বরূপতঃ বস্তু বলতে অতীন্দ্রিয় বস্তু ছাড়া অধিকতর কিছু বুঝতে হবে। কিন্তু পরে তিনি স্বরূপতঃ বস্তুর যা ব্যাখ্যা দিয়েছেন তা অতীন্দ্রিয় বস্তুর ব্যাখ্যা থেকে পৃথক কিছু নয়।

কাণ্টের বিবরণের ত্রুটি

অবভাসের কথা বললেই, যা অবভাসিত হয় তার কথা এসে পড়ে। যা অবভাসিত হয়, তা নিশ্চয়ই নিজে কিছু, যাতে সেটি আমাদের ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতায় অবভাসিত হতে পারে। যে অবভাসের ইন্দ্রিয়ানুভব হয় (sensed appearance) তাকে ইন্দ্রিয়ানুভবের অতীত, অথচ চিন্তা করা যায়, এমন কোন তত্ত্বের পরিপ্রেক্ষিতে বুঝে নিতে হবে। কাজেই কাণ্ট ইন্দ্রিয়ের বস্তু বা অবভাস, এবং চিন্তনের বস্তু বা স্বরূপতঃ বস্তুর মধ্যে প্রভেদ করেছেন।

অবভাস এবং স্বরূপতঃ বস্তু

এখন প্রশ্ন হল অবভাসের মূলভূত অদৃশ্য বুদ্ধিমাত্রগম্য স্বরূপতঃ বস্তুর উপর কাণ্টের বুদ্ধির আকার প্রযুক্ত হতে পারে কিনা। তাহলেই প্রশ্ন আসে এই স্বরূপতঃ বস্তুর প্রকৃতি কি? আমরা আগেই বলেছি যে অবভাসের ধারণা থেকে আমরা যা অবভাসিত হয় তার ধারণাতে উপনীত হয়েছি। কিন্তু অবভাসের ধারণার মত অবভাসের মূলভূত তত্ত্বের ধারণা মোটেও সুনির্দিষ্ট নয়। এটা হল অনির্দিষ্ট কিছু যা আমাদের ইন্দ্রিয়ানুভবের পরিসর বহির্ভূত। এই অদৃশ্য তত্ত্ব সব সময়ই আমাদের কাছে অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয়। এর সম্পর্কে আমরা কোন সুনির্দিষ্ট ধারণা করতে পারি না যা জ্ঞানরূপে আখ্যাত হতে পারে।

স্বরূপতঃ বস্তু ইন্দ্রিয়ানুভবের পরিসর বহির্ভূত

কাণ্ট 'তাঁর শুদ্ধপ্রজ্ঞার বিচার' গ্রন্থের দ্বিতীয় সংস্করণে স্বরূপতঃ বস্তু (noumena) শব্দটির সদর্থক ও নঞর্থক, দুটি অর্থের মধ্যে পার্থক্য করেছেন। নঞর্থকভাবে বুঝতে গেলে এটা হল তাই যা ইন্দ্রিয়ানুভবের কাছে প্রদত্ত নয়। সদর্থক অর্থে এটি হল অ-ইন্দ্রিয়গম্য অর্থাৎ কিনা বুদ্ধিগত অনুভবের (non-sensuous or intellectual intuition) বিষয় অর্থাৎ এমন একটা

অনুভবের বিষয় যে অনুভব আমাদের হয় না। কেননা আমাদের সব অনুভবই ইন্দ্রিয়ানুভব। কাজেই নঞর্থক দিক থেকে এই পদটি আমাদের কাছে তাৎপর্যপূর্ণ। যেহেতু বৌদ্ধিক অনুভবের ক্ষমতা আমাদের নেই এবং স্বরূপতঃ বস্তু আমাদের ইন্দ্রিয়ানুভবের কাছে প্রদত্ত হতে পারে না, আমরা বুদ্ধির আকারকে স্বরূপতঃ বস্তুর ক্ষেত্রে প্রয়োগ করতে পারি না।

স্বরূপতঃ বস্তুর দুটি অর্থ—সদর্থক ও নঞর্থক

চিন্তার আকাররূপে বুদ্ধির আকারগুলি ইন্দ্রিয়লব্ধ উপাদান প্রসঙ্গেই তাৎপর্যপূর্ণ। দৈশিক এবং কালিক অবভাসের প্রসঙ্গেই আমরা তাদের তাৎপর্য বা অর্থ বুঝে থাকি। কাজেই তারা স্বরূপতঃ বস্তুর ক্ষেত্রে প্রযুক্ত হতে পারে না।

স্বরূপতঃ বস্তুকে অদৃশ্য, অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয় বলে নঞর্থকভাবে চিন্তা করলেও ঐ ধারণা একেবারে নিরর্থক নয়। সীমিতকরণের প্রত্যয় (limiting concept) হিসেবে এর প্রয়োজনীতা আছে। এই ধারণা যথার্থ কেননা এই ধারণার মধ্যে কোন আত্মবিরোধ নেই। অনুভব মাত্রই ইন্দ্রিয়ানুভব আমাদের এমন দাবী অযৌক্তিক। কাজেই যার ইন্দ্রিয়ানুভব হয় না তার অস্তিত্ব নেই এমন কথা বলা চলে না। ইন্দ্রিয়গোচর না হলেও বস্তু থাকতে পারে এমন ধারণা আমরা করতে পারি। স্বরূপতঃ বস্তুর ধারণাই আমাদের জ্ঞানকে ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতার মধ্যে সীমাবদ্ধ রাখে। স্বরূপতঃ বস্তুর জ্ঞান না থাকলে আমরা ধারণা করতাম যা কিছু ইন্দ্রিয়গোচর তাই বাস্তব। কিন্তু যখন আমরা ইন্দ্রিয়ানুভবের বাইরেও বাস্তব তত্ত্বের কথা ভাবতে পারি তখনই আমরা ইন্দ্রিয়ানুভবের সীমা সম্পর্কে সচেতন হতে পারি। অবভাসের অতীত অদৃশ্য, অব্যক্ত, বাস্তব কিছুর কথা ভাবতে পারি বলেই আমরা বুঝতে পারি যে, আমাদের জ্ঞান সীমাবদ্ধ। কাজেই মানুষের জ্ঞানের সীমা নিরূপক হিসেবেও স্বরূপতঃ বস্তুর কল্পনার যথেষ্ট সার্থকতা আছে।

সীমিতকরণের প্রত্যয় রূপে স্বরূপতঃ বস্তুর প্রয়োজনীয়তা

কিন্তু যেহেতু বুদ্ধি ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার বাইরেও কোন কিছুর অর্থাৎ স্বরূপতঃ বস্তুর অস্তিত্বের কথা বলে সেহেতু আমাদের জ্ঞান বাস্তব প্রসারতা লাভ করেছে

এমন কথা বলা চলে না। বস্তুতঃ বাস্তবে জ্ঞানের প্রসারণ ঘটে না কেননা ইন্দ্রিয়ানুভবের বাইরে যে স্বরূপতঃ বস্তুর কথা আমরা চিন্তা করছি তা অজ্ঞাত। কাজেই বুদ্ধির মাধ্যমে যে বাস্তব জ্ঞান আমরা পেতে পারি তা সব সময়ই অবভাস যা ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতার পরিসরের মধ্যেই সীমিত।

কাজেই দেখতে পাওয়া যাচ্ছে যে, কাণ্টের স্বরূপতঃ বস্তু (noumena)-র ধারণা তার সমস্ত অভিজ্ঞতা সম্পর্কীয় মতবাদের সঙ্গে জড়িত। 'ইন্দ্রিয়শক্তির মতবাদ নঞর্থক অর্থে স্বরূপতঃ বস্তুর মতবাদও বটে।' বস্তু অভিজ্ঞতার পূর্বতঃ সিদ্ধ শর্তের সঙ্গে সংগতি রক্ষা করে, এই ধারণাই স্বরূপতঃ বস্তুর ধারণার সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত।

সমালোচনা ঃ

কাণ্টের স্বরূপতঃ বস্তুর ধারণাকে সমালোচনার সম্মুখীন হতে হয়েছে। কাণ্টের মতে স্বরূপতঃ বস্তু আমাদের সব সংবেদনের উৎস। ইন্দ্রিয়ের মাধ্যমে বস্তুর এই অতীন্দ্রিয় সত্তা আমাদের অতীন্দ্রিয় আত্মায় (transcendental self) সংবেদন উৎপন্ন করে। এই সংবেদন যখন দেশ ও কালের মধ্যে উপস্থাপিত হয়, তখন আত্মা এই সংবেদনের উপর বুদ্ধিজাত কতকগুলি আকার যেমন দ্রব্যত্ব, বহুত্ব, একত্ব ইত্যাদি প্রত্যয় প্রয়োগ করে এগুলিকে সুসংবদ্ধ করে জাগতিক বস্তুর অভিজ্ঞতা সৃষ্টি করে। কাণ্টের মতে কার্যকারণ সম্পর্ক, একত্ব, বহুত্ব প্রভৃতি স্বরূপতঃ বস্তুর ক্ষেত্রে প্রযুক্ত হতে পারে না। কিন্তু কাণ্ট বলেছেন স্বরূপতঃ বস্তুই আমাদের সংবেদনের কারণ। কাজেই কাণ্ট কার্যকারণ তত্ত্বকে তার সীমার বাইরে প্রয়োগ করছেন। কেন কাণ্ট এটা করেছেন তা আমরা বুঝতে পারি। কাণ্ট বিশ্বাস করেন যে, বস্তুকে শুধুমাত্র প্রতীতিতে (representation) রূপান্তরিত করা যায় না। কাজেই প্রতীতির বাহ্য কারণ রূপে কিছু স্বীকার করতে হয়। কিন্তু তাতে কাণ্টের নীতির অসামঞ্জস্য দূরীভূত হয় না। কাণ্টের কার্যকারণ নীতিকে স্বীকার করে নিতে হলে অবভাসের মূলভূত তত্ত্বরূপে স্বরূপতঃ বস্তুর ধারণা বর্জন করতে হয়।

স্বরূপতঃ বস্তুর সমালোচনা

তবে আমরা দেখি যে কাণ্ট যখন অবভাস বা আভাস এবং স্বরূপতঃ বস্তুর পার্থক্য নিয়ে আলোচনা করেছেন তখন তিনি ভিন্ন দৃষ্টিভঙ্গী গ্রহণ করেছেন। তখন তিনি দেখাতে চেয়েছেন সংবেদনের কারণরূপেই স্বরূপতঃ বস্তুর ধারণার উদ্ভব নয়। এটি হল আভাসের ধারণার সঙ্গে অবিচ্ছেদ্যভাবে যুক্ত অপর একটি আপেক্ষিক ধারণা (inseparable correlative)। আভাসের কথা বললেই স্বরূপতঃ বস্তুর কথা অনিবার্যভাবে এসে পড়ে, যদিও স্বরূপতঃ বস্তু হল অদৃশ্য ও অজ্ঞাত। কপলেস্টোন (*Copleston*) এই সম্পর্কে মন্তব্য করতে গিয়ে বলেন যে, যদিও কাণ্ট সুস্পষ্টভাবে বিশ্বাস করেন স্বরূপতঃ বস্তু আছে ; মতবাদের দিক থেকে তিনি অন্ততঃপক্ষে তাদের অস্তিত্ব ঘোষণা করা থেকে বিরত হয়েছেন। এই দৃষ্টিভঙ্গী থেকে দেখলে কাণ্টের স্বরূপতঃ বস্তুর ধারণার বিরুদ্ধে যে অভিযোগের কথা উপরে বলা হয়েছে, তা আর প্রযোজ্য হয় না।

আভাস ও স্বরূপতঃ বস্তুর প্রভেদের আলোচনায় ভিন্ন দৃষ্টিভঙ্গী গ্রহণ

এই প্রসঙ্গে আর একটা বিষয়ের কথা উল্লেখ করা যেতে পারে। কাণ্ট ঈশ্বরকে পারমার্থিক সত্তারূপে উল্লেখ করেছেন। সময় সময় তিনি ঈশ্বরকে স্বরূপতঃ বস্তুরূপে উল্লেখ করেছেন। এটা যুক্তিযুক্ত, কেননা ঈশ্বর আভাস নয়, এবং ঈশ্বরের আভাসিক বা লৌকিক সত্তা থাকতে পারে না। কাজেই তাকে স্বরূপতঃ বস্তুরূপেই ধারণা করতে হয়। তাছাড়া বুদ্ধির আকার স্বরূপতঃ বস্তুর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হয় না। ঈশ্বর সম্পর্কে এই অভিমত খুবই যুক্তিযুক্ত। ঈশ্বরের ধারণা এমন কোন বস্তুর ধারণা নয় যা অবভাসিত হয়। ঈশ্বর অবভাসিত হয় একথা বলা চলে না। কাজেই অবভাসের মূলভূত তত্ত্ব বা স্বরূপতঃ বস্তুর ধারণা যখন ঈশ্বরের ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হয়, তখন স্বরূপতঃ বস্তুর যে ব্যাখ্যা ইতিপূর্বে করা হয়েছে, সেই ব্যাখ্যা ঈশ্বরের ক্ষেত্রে প্রযোজ্য নয়।

ঈশ্বরকে স্বরূপতঃ বস্তুরূপে উল্লেখ

ষষ্ঠ অধ্যায়

অতীন্দ্রিয় দ্বান্দ্বিক যুক্তিবিজ্ঞান

(Transcendental Dialectic)

১। ভূমিকাঃ

আমরা ইতিপূর্বে আলোচনা করেছি কাণ্ট বিশ্বাস করতেন যে তত্ত্ববিদ্যার প্রতি প্রবণতা মানব মনের এমনই একটি প্রবণতা যাকে মুছে দেওয়া যায় না। কাজেই তিনি মনে করেন স্বাভাবিক মানসিক প্রবণতা রূপে তত্ত্ববিদ্যা সম্ভব, তাছাড়া এর মূল্যও আছে। অতীন্দ্রিয় দ্বান্দ্বিক যুক্তিবিজ্ঞানে কাণ্ট শুদ্ধ প্রজ্ঞাকে (pure reason) বুদ্ধি থেকে একটা পৃথক বৃত্তি রূপে গ্রহণ করেছেন। শুদ্ধ প্রজ্ঞা অতীন্দ্রিয় ধারণা (transcendental ideas) উৎপন্ন করে। আমাদের বৈজ্ঞানিক জ্ঞানকে বৃদ্ধি করার জন্য এই ধারণাগুলিকে প্রয়োগ করা যায় না সত্য, কিন্তু এগুলিও একটা নির্দিষ্ট কার্য সম্পাদন করে। এই কার্য গঠনমূলক নয়, নিয়ামক (regulative)। কাজেই কাণ্টের কাজ হল এই সব ধারণার উৎপত্তি ও সংহতি সম্পর্কে অনুসন্ধান করা এবং তাদের সঠিক কার্য নিরূপণ করা।

শুদ্ধ প্রজ্ঞা অতীন্দ্রিয় ধারণা উৎপন্ন করে

২। অতীন্দ্রিয় দ্বান্দ্বিক যুক্তিবিজ্ঞান বলতে কাণ্ট কি বোঝেন? (What does Kant mean by Transcendental Dialectic?)

কাণ্ট দ্বান্দ্বিক যুক্তিবিজ্ঞান (Dialectic) বলতে ভ্রান্তি সম্পর্কীয় যুক্তিবিজ্ঞান বুঝেছেন। কিন্তু তিনি কুতর্কমূলক ভ্রান্তি উদ্ভাবনে আগ্রহী নন্। ডায়েলেকটিক্

বলতে তিনি মনে করেন ভ্রান্ত বা কুতর্কমূলক যুক্তির বিচারমূলক আলোচনা (a critical treatment of false or sophisticated reasoning)। অতীন্দ্রিয় দ্বান্দ্বিক যুক্তিবিজ্ঞানের কাজ হল, যে বুদ্ধি এবং প্রজ্ঞা স্বরূপতঃ বস্তু এবং অতীন্দ্রিয় সত্তার জ্ঞান দিতে পারে বলে দাবী জানায়, তার বিচার। অতীন্দ্রিয় দ্বান্দ্বিক যুক্তিবিজ্ঞানের দ্বিতীয় অংশের আলোচনা এই দ্বান্দ্বিক ভ্রান্তিরই (dialectical illusion) বিচারকে কেন্দ্র করে। একে অতীন্দ্রিয় দ্বান্দ্বিক যুক্তিবিজ্ঞান বলার কারণ এই নয় যে, এটি বিনা বিচারে এই ধরনের ভ্রান্তি উৎপন্ন করার বিদ্যা, বরং এটি বুদ্ধি ও প্রজ্ঞার তত্ত্ববিদ্যা সম্পর্কীয় প্রয়োগের বিচার বিশ্লেষণ। এর উদ্দেশ্য হল বুদ্ধি ও প্রজ্ঞা তত্ত্ববিদ্যা সম্পর্কীয় জ্ঞান দেবার যে ভিত্তিহীন দাবী উপস্থাপিত করে সেই দাবী তার অভীষ্ট সিদ্ধ না করে কিভাবে কতকগুলি মিথ্যা ভ্রান্তি উৎপন্ন করে তা প্রকাশ করা। তাছাড়া বুদ্ধি ও প্রজ্ঞা মনে করে শুধুমাত্র অতীন্দ্রিয় মৌলিক সূত্রের প্রয়োগের দ্বারাই তারা নতুন সত্য আবিষ্কার করে জ্ঞানের বিস্তৃতি সাধনে সক্ষম হতে পারে। অতীন্দ্রিয় দ্বান্দ্বিক যুক্তিবিজ্ঞানের কাজ হল তাদের এই দাবীর বদলে তাদের সঠিক যেটি কাজ—অর্থাৎ কিনা শুদ্ধ বুদ্ধিকে কুতর্কমূলক ভ্রান্তির হাত থেকে রক্ষা করা, সেটিই যথার্থভাবে নির্দেশ করা।

ডায়েলেকটিক্ শব্দের অর্থ

অতীন্দ্রিয় দ্বান্দ্বিক যুক্তিবিজ্ঞান বুদ্ধি ও প্রজ্ঞার তত্ত্ববিদ্যা সম্পর্কীয় প্রয়োগের বিচার বিশ্লেষণ

কাজেই অতীন্দ্রিয় দ্বান্দ্বিক যুক্তিবিজ্ঞানের কাজের সম্পূর্ণ একটা নঞর্থক ধারণা আমরা এখানে পাচ্ছি। অতীন্দ্রিয় ধারণা এবং মূলসূত্রের অপপ্রয়োগের কথা উল্লেখ করলে, এই জাতীয় ধারণা এবং মূলসূত্রের উৎপত্তি এবং উপস্থিতির কথা পূর্ব থেকে স্বীকার করে নিতে হয়। এবং যেহেতু তাদের কোন এক ধরনের মূল্য আছে, অতীন্দ্রিয় দ্বান্দ্বিক যুক্তিবিজ্ঞানের একটা সদর্থক কাজ রয়েছে। এই কাজ হল শুদ্ধ প্রজ্ঞার অতীন্দ্রিয় ধারণাগুলি কি তা সুসংহতভাবে নিরূপণ করা এবং তাদের বৈধ ও যথাযথ ক্রিয়া নির্ধারণ করা। শুদ্ধ প্রজ্ঞার ধারণাগুলিই ভ্রান্তিমূলক, এমন কথা বলা চলে না। কেবলমাত্র তাদের

অপপ্রয়োগের জন্যই আমরা এক প্রতারণামূলক ভ্রান্তিতে পতিত হই।

শুদ্ধ প্রজ্ঞার ধারণাগুলির অপপ্রয়োগের জন্যই ভ্রমের উৎপত্তি

প্রজ্ঞার প্রকৃতি যা, তার জন্যই আমাদের মধ্যে তাদের উদ্ভব এবং আমাদের চিন্তা ভাবনা বা মননের অধিকার ও দাবীর বিচারের জন্য সর্বোচ্চ বিচার কর্তাই মৌলিক প্রতারণা ও ভ্রান্তির অধিকারী, এটা নিশ্চয়ই সম্ভব নয়। কাজেই আমরা অনুমান করতে পারি যে, প্রজ্ঞার সংগঠনই এই ধারণাগুলির যথাযথ ক্রিয়া নিরূপণ করতে পারবে।

৩। অতীন্দ্রিয় ভ্রান্তি (Transcendental Illusion):

জ্ঞান কিভাবে উৎপন্ন হয় অতীন্দ্রিয় অনুভূতি বিজ্ঞানে (Transcendental Aesthetic) এবং অতীন্দ্রিয় তত্ত্ব-বিশ্লেষণে (Transcendental Analytic) বর্ণনা করা হয়েছে। আমরা দেখেছি যে ইন্দ্রিয়াতীত বিষয়ের ক্ষেত্রে বুদ্ধির আকার ও মূল সূত্রগুলি প্রযুক্ত হতে পারে না। ইন্দ্রিয়বিষয় নয় এমন কিছুর উপর তাদের প্রয়োগ করা হলে অবশ্যই ভ্রান্তির উদ্ভব ঘটে। কিন্তু ইন্দ্রিয় ও

প্রজ্ঞা ইন্দ্রিয় ও বুদ্ধি থেকে পৃথক বৃত্তি

বুদ্ধি ছাড়া মানুষের আর একটি বৃত্তি আছে তার নাম প্রজ্ঞা (Reason)। এর অস্তিত্বের জন্যই আমাদের মানব মন প্রত্যক্ষের মধ্যে নিজেকে আবদ্ধ রাখতে স্বীকৃত হয় না, প্রত্যক্ষের গণ্ডী অতিক্রম করে যেতে চায়। প্রত্যক্ষের বাইরে যা অবস্থিত তাই তত্ত্ববিদ্যার (Metaphysics) বিষয় এবং সেই বিষয় হল অতীন্দ্রিয় বিষয়। অতীন্দ্রিয় বিষয়ের জ্ঞানের জন্যই আমাদের ভৌতিক বিজ্ঞান ছেড়ে তত্ত্ব-বিজ্ঞানের আশ্রয় নিতে হয়। ইন্দ্রিয়ানুভবের সাহায্য ছাড়াই তত্ত্ববিদ্যা আত্মার স্বরূপ, ঈশ্বরের স্বরূপ প্রভৃতি বিষয় আলোচনা করে। যদি মনে করা যায় যে তত্ত্ববিদ্যায় পূর্বতো জ্ঞানই ব্যক্ত হয়ে থাকে তাহলে তত্ত্ববিদ্যায় পূর্বতো জ্ঞান সম্ভবপর কিনা এই প্রশ্ন দেখা দেয়।

কাণ্টের বিচার পদ্ধতি অনুসরণ করলে এই সিদ্ধান্তে আসতে হয় যে তত্ত্ব-বিদ্যায় পূর্বতো জ্ঞান সম্ভবপর নয়। তত্ত্ববিদ্যায় এত বেশী মতদ্বৈধ যে জ্ঞানের

কোন অগ্রগতি সেখানে পরিলক্ষিত হয় না। তাছাড়া তত্ত্ববিদ্যায় অতীন্দ্রিয় বিষয়ের জ্ঞান লাভের জন্য যদি বুদ্ধির আকার ও মূল সূত্রগুলিকে প্রয়োগ করা হয় তাহলে জ্ঞানলাভ কিভাবে সম্ভব হবে?

তত্ত্ববিদ্যায় পূর্বতো জ্ঞান সম্ভব নয়

যদি অতীন্দ্রিয় বিষয় সম্বন্ধে জ্ঞান সম্ভব না হয় তাহলে মানব মন ইন্দ্রিয়ের সীমা অতিক্রম করতে চায় কেন? কাণ্টের মতানুসারে বিজ্ঞান হিসেবে তত্ত্ববিদ্যা অসম্ভব হলেও তত্ত্ববিদ্যার দিকে প্রবণতা মানবপ্রজ্ঞার স্বাভাবিক ধর্ম। যে বিষয়ের জ্ঞান সম্ভব নয়, সে বিষয়ের প্রশ্ন উত্থাপিত হয় কেন? কাণ্টের মতে এই সব প্রশ্ন অতীন্দ্রিয় ভ্রান্তির জন্যই উত্থাপিত হয়। অতীন্দ্রিয় ভ্রান্তি বলতে কি বোঝায়?

তত্ত্ববিদ্যার দিকে প্রবণতা মানববুদ্ধির স্বাভাবিক ধর্ম

জলে অর্ধ-নিমজ্জিত সরল কাষ্ঠখণ্ডকে বক্র দেখায় এটি লৌকিক ভ্রান্তির উদাহরণ। কিন্তু কাণ্ট লৌকিক ভ্রান্তি নিয়ে আলোচনা করতে চান না। তিনি চান অলৌকিক ভ্রান্তি নিয়ে আলোচনা করতে। যখন কেউ বলেন যে জগতের অবশ্যই একটা শুরু আছে তখন তিনি এই জাতীয় ভ্রান্তির অধীন হন। অতীন্দ্রিয় বিষয় জানার জন্য মানুষের মনের স্বাভাবিক প্রবণতা যখন সব সম্ভাব্য অভিজ্ঞতার বাইরে ঐ প্রবণতা থেকে উদ্ভূত শুধুমাত্র কতকগুলি সূত্রকে প্রয়োগ করতে চায় তখনই অতীন্দ্রিয় ভ্রান্তির উদ্ভব এবং যেহেতু মানব মনের স্বাভাবিক প্রবণতা থেকে এর উদ্ভব, একে এড়ানো বড়ই কঠিন।

লৌকিক ভ্রম ও অলৌকিক ভ্রম

অলৌকিক ভ্রান্তির সঙ্গে তর্কবিদ্যার ভ্রান্তির পার্থক্য আছে। প্রথম প্রকার ভ্রান্তিকে ভ্রান্তি বলে জানার পরও তার নিরসন হয় না। কিন্তু তর্কবিদ্যার ভ্রান্তির (অর্থাৎ আকারগত অনুপপত্তির ভ্রান্তি) ভ্রান্তিমূলক বৈশিষ্ট্য সম্পর্কে অবহিত হবার পর তার নিরসন হয়। অসতর্কতাবশতঃ শেষোক্ত ধরনের ভ্রান্তি ঘটে থাকে। সতর্ক হলেই তাকে এড়ানো সম্ভব হয়।

অলৌকিক ভ্রম ও তর্কবিদ্যার ভ্রম

কাজেই অতীন্দ্রিয় দ্বন্দ্বমূলক যুক্তিবিজ্ঞান অতীন্দ্রিয় ভ্রান্তি নিরসনের চেষ্টা করে না। এর কাজ অতীন্দ্রিয় অবধারণের যাথার্থ প্রমাণ করা এবং তাদের প্রতারণামূলক প্রকৃতি থেকে আমাদের সতর্ক করা।

৪। শুদ্ধ প্রজ্ঞাই অতীন্দ্রিয় ভ্রান্তির উৎস (Pure reason is the seat of Transcendental Illusion) :

(ক) **প্রজ্ঞার স্বরূপ :** কাণ্ট প্রজ্ঞাকে বুদ্ধি থেকে ভিন্ন এক বৃত্তিরূপে কল্পনা করেছেন। প্রজ্ঞা হল মূলসূত্রের বৃত্তি (faculty of principles)। বুদ্ধি হল নিয়মের বৃত্তি (faculty of rules)। যুক্তিবিজ্ঞানের দিক থেকে এদের প্রয়োগের কথা বলতে গেলে বলতে হয় বুদ্ধি দেয় অবধারণ (judgment) এবং প্রজ্ঞা দেয় অনুমান (inference)। এই অনুমানের দ্বারা সার্বিকতম তত্ত্বের আবিষ্কারই প্রজ্ঞার লক্ষ্য। মূলসূত্র থেকে পাওয়া জ্ঞান হল সেই জ্ঞান যে জ্ঞানে প্রত্যক্ষের মাধ্যমে বিশেষকে সার্বিকের মধ্যে উপলব্ধি করা যায়। ন্যায় অনুমানে (syllogism) আমরা এই ধরনের জ্ঞান পাই, যেখানে সাধ্য আশ্রয় বাক্যটি (major premise) সার্বিক বা সামান্য (universal), এবং এই সাধ্য আশ্রয় বাক্য থেকে পক্ষ আশ্রয় বাক্যের (minor premise) সাহায্যে সিদ্ধান্ত (বিশেষকে)-টি নিঃসৃত হয়। শুধু প্রত্যয়ের মাধ্যমেই আমরা সিদ্ধান্তটি পাই এবং ইন্দ্রিয়ানুভব বা অভিজ্ঞতার কোন প্রয়োজন দেখা দেয় না।

প্রজ্ঞা ও বুদ্ধির পার্থক্য

তথাকথিত বুদ্ধির মূলসূত্রগুলি (principles of the understanding) প্রত্যয় থেকে প্রাপ্ত জ্ঞান নির্দেশ করে না। যেমন—কার্যকারণ নীতি, যে নীতি অনুসারে প্রতিটি কার্যেরই কোন কারণ আছে। শুধুমাত্র প্রত্যয়ের মাধ্যমে এই নীতি নিজেকে প্রতিষ্ঠিত করে না, সম্ভাব্য অভিজ্ঞতার এক অনিবার্য শর্তরূপেই এই নীতিটির প্রামাণ্য। সঠিকভাবে বলতে গেলে মৌলিক সূত্র হবে প্রত্যয়লব্ধ সংশ্লেষণাত্মক জ্ঞান এবং ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতার সঙ্গে তার কোন সম্পর্ক থাকবে না। বুদ্ধি যে সার্বিক বচনগুলি প্রদান করে তারা আপেক্ষিক অর্থেই

বুদ্ধি থেকে প্রাপ্ত সার্বিক বচনগুলি আপেক্ষিক অর্থেই মৌলিক সূত্র

মৌলিক সূত্র। নিয়মই হল এদের যথাযথ আখ্যা। মৌলিক সূত্র বলতে সঠিকভাবে যাকে বোঝায় তাদের পেতে হলে আমাদের আর একটি উৎসের দরকার। সেটি হল প্রজ্ঞা (Reason)।

বুদ্ধির নিয়ম বা প্রত্যয়গুলি অবভাসের ক্ষেত্রে প্রযুক্ত হয় এবং অভিজ্ঞতার পক্ষে প্রয়োজনীয় এক ঐক্য আনয়ন করে। কাজেই তাদের লৌকিক বা ব্যবহারিক প্রয়োগ আছে। প্রজ্ঞার মৌলিক সূত্রগুলি প্রত্যক্ষভাবে কোন অভিজ্ঞতার বা বস্তুর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য নয়। তারা বুদ্ধির নিয়মের ক্ষেত্রে প্রযুক্ত হয়ে তাদের উপর এক ঐক্য আরোপ করে। এইভাবে যে ঐক্য পাওয়া যায় তা নিছক অবাস্তব (ideal) এবং বুদ্ধি অভিজ্ঞতার বহুতার ক্ষেত্রে যে ঐক্য আরোপ করে তার থেকে স্বতন্ত্র।

বুদ্ধির নিয়ম ও প্রজ্ঞার মৌলিক সূত্রগুলির মধ্যে পার্থক্য

(খ) **প্রজ্ঞার যৌক্তিক প্রয়োগ** (The Logical Employment of Reason): অপরোক্ষ জ্ঞান ও অনুমানলব্ধ জ্ঞানের মধ্যে পার্থক্য আছে। আমরা অপরোক্ষভাবে জানি যে একটি ত্রিভুজের তিনটি কোণ আছে। কিন্তু শুধুমাত্র অনুমানের মাধ্যমেই আমরা জানি যে তারা তিন সমকোণের সমান। অনেক সময় আমরা অনুমানকে অপরোক্ষ অভিজ্ঞতা থেকে প্রভেদ করতে ভুল করি, যেমন—ভ্রম-প্রত্যক্ষের বেলায় হয়ে থাকে। ভ্রম-প্রত্যক্ষের বেলায় যখন রজ্জুতে সর্পভ্রম ঘটে, তখন নিছক অনুমানকেই সাক্ষাৎ প্রত্যক্ষ বলে ভ্রম হয়।

অপরোক্ষ জ্ঞান ও অনুমানলব্ধ জ্ঞান

অনুমান দু'প্রকার হতে পারে—অমাধ্যম (immediate) এবং মাধ্যম (mediate)। কাণ্ট অমাধ্যম অনুমানকে বুদ্ধির অনুমান এবং মাধ্যম অনুমানকে প্রজ্ঞার অনুমান (ন্যায় অনুমান) বলে অভিহিত করতে চান। শেষোক্ত ধরনের অনুমানে প্রজ্ঞা আমাদের সাধ্য আশ্রয় বাক্যে একটা নিয়মের কথা বলে (যেমন, সব মানুষ হয় মরণশীল) এবং তারপর আমাদের অবধারণের বৃত্তির সাহায্যে ঐ নিয়মের শর্তানুযায়ী জানা যায় এমন কোন কিছুকে (রাম একজন মানুষ) আমরা অপ্রধান যুক্তি বাক্যে উপস্থাপিত করি এবং শেষে এইভাবে

যা জানা গেল (অর্থাৎ একজন মানুষ) তাকে বুদ্ধির মাধ্যমে পূর্বতঃ সিদ্ধরূপে ঐ নিয়মের বিধেয় (মরণশীল)-এর সাহায্যে নিরূপণ করি। একটা নিয়ম (প্রধান যুক্তি বাক্য) নিয়ে শুরু করে অপ্রধান যুক্তিবাক্যের সাহায্যে আমরা একটা বিশেষ অবধারণে (সিদ্ধান্তে) উপনীত হতে পারি, ঠিক তেমনি বিপরীতভাবে একটা প্রদত্ত অবধারণ নিয়ে শুরু করে আমরা একটা নিয়ম আবিষ্কার করার চেষ্টা করতে পারি, যার থেকে প্রদত্ত অবধারণ এবং অন্যান্য অনেক অবধারণ নিঃসৃত হতে পারে। প্রজ্ঞা বুদ্ধির জ্ঞানের বহুতাকে সবচেয়ে অল্প সংখ্যক সূত্রের অধীনে আনবার চেষ্টা করতে পারে এবং সাধ্যমত তাকে ঐক্যবদ্ধ করতে পারে।

(গ) প্রজ্ঞার শুদ্ধ প্রয়োগ (The Pure Employment of Reason) :

এখন প্রশ্ন হল, বুদ্ধির জ্ঞানকে ঐক্যবদ্ধ করার প্রচেষ্টায় প্রজ্ঞা যে ঐক্যের সূত্র-গুলি প্রবর্তিত করে, সেগুলির কি বস্তুগত প্রামাণ্য আছে বা আমাদের ধারণাকে সুসংগঠিত করার ব্যাপারে তাদের একটা বস্তু-নিরপেক্ষ ব্যবহার শুধু মাত্র রয়েছে। কান্টের মতে বুদ্ধি এবং তার অবধারণ নিয়েই প্রজ্ঞার কাজ এবং প্রত্যক্ষভাবে ইন্দ্রিয়ানুভব বা তার দ্বারা লব্ধ অভিজ্ঞতার উপাদানের সঙ্গে তার কোন সম্বন্ধ নেই। বুদ্ধি তার আকার (categories) এবং সূত্রের সাহায্যে ইন্দ্রিয়ানুভবে প্রদত্ত বহুতাকে সুসংগঠিত এবং ঐক্যবদ্ধ করে। প্রজ্ঞা বুদ্ধির প্রত্যয় এবং অবধারণগুলিকে ঐক্যবদ্ধ করার চেষ্টা করে। শুদ্ধ প্রজ্ঞা বস্তুর সঙ্গে প্রত্যক্ষভাবে নয়, পরোক্ষ-ভাবে, বুদ্ধির মারফৎ নিজেকে সম্বন্ধযুক্ত করে। আমরা ন্যায় অনুমানে দেখতে পাই যে, সেখানে ইন্দ্রিয়ানুভবের সঙ্গে পরিচিত হবার কোন প্রয়োজন দেখা দেয় না। এর দ্বারা বোঝা যায় যে প্রদত্ত নয় এমন ঐক্যের আকার নিয়ে প্রজ্ঞার কাজ।

বুদ্ধি এবং তার অবধারণ নিয়েই প্রজ্ঞার কাজ

বুদ্ধির ক্রিয়া ও প্রজ্ঞার ক্রিয়ার মধ্যে পার্থক্য

প্রজ্ঞা তার যৌক্তিক প্রয়োগ পথে তার অবধারণের সার্বিক শর্তকে

আবিষ্কার করতে চায়—একটা মূল সূত্রকে আবিষ্কার করতে চায় যার থেকে প্রদত্ত অবধারণ ও অন্যান্য অবধারণও নিঃসৃত হয়।

এই সার্বিকের অনুসন্ধান নির্দেশ করে যে প্রজ্ঞা অতন্ত্রিত (unconditional)-কে আবিষ্কার করতে চায়, যাতে বুদ্ধির সব তন্ত্রিত জ্ঞান ঐক্যবদ্ধ হতে পারে এবং সম্পূর্ণতা লাভ করতে পারে।

প্রজ্ঞা অতন্ত্রিতকে আবিষ্কার করতে চায়

কিন্তু এই অতন্ত্রিতকে ত অভিজ্ঞতায় পাওয়া যেতে পারে না। কাজেই প্রজ্ঞার মূলসূত্রকে, যা আমাদের তন্ত্রিত জ্ঞানের জন্য এক অতন্ত্রিত ঐক্য আবিষ্কার করতে বলে, অতীন্দ্রিয় বলতে হয়। কেননা সে আমাদের অভিজ্ঞতার সীমারেখা অতিক্রম করতে বলে। এই মূলসূত্রটি সংশ্লেষক কেননা এটি তন্ত্রিতকে, তার থেকে নিঃসৃত হতে পারে না যে অতন্ত্রিত, তার সঙ্গে যুক্ত করতে চায়।

প্রজ্ঞার মূলসূত্র সংশ্লেষক

অতীন্দ্রিয় দ্বান্দ্বিক যুক্তিবিজ্ঞানের প্রধান প্রশ্নগুলি হল যে, শুদ্ধ প্রজ্ঞার প্রত্যয় এবং মূলসূত্রগুলির, যেগুলি বুদ্ধির প্রত্যয় এবং সূত্র থেকে পৃথক, কোন বস্তুগত প্রামাণ্য আছে কিনা।

৫। শুদ্ধ প্রজ্ঞার প্রত্যয় (The Concepts of Pure Reason)ঃ

বুদ্ধির প্রত্যয়গুলিকে মননের সাহায্যে লাভ করা যায় কিন্তু প্রজ্ঞার প্রত্যয়গুলিকে কেবলমাত্র অনুমানের মাধ্যমে পাওয়া যেতে পারে। বুদ্ধির প্রত্যয়গুলিতে, সম্ভাব্য অভিজ্ঞতার অন্তর্ভুক্ত হবে এমন অবভাসের উপর মননের ঐক্য ছাড়া, আর কিছুই নেই। যেহেতু তারা অভিজ্ঞতার বৌদ্ধিক আকার, তাদের সকল সময়ই অভিজ্ঞতায় যথার্থ বলে দেখান যেতে পারে, কিন্তু প্রজ্ঞার প্রত্যয় সম্পর্কে সে কথা বলা চলে না, যেহেতু তারা সব অভিজ্ঞতাকে অতিক্রম করে যায়। যে অতন্ত্রিতকে নিয়ে প্রজ্ঞার প্রত্যয়গুলির কাজ, সেই অতন্ত্রিতে উপনীত হতে

প্রজ্ঞার প্রত্যয়গুলি অনুমানলব্ধ

হলে প্রজ্ঞার দ্বারাই উপনীত হতে হবে এবং তাও করতে হবে অভিজ্ঞতা থেকে অনুমানের মাধ্যমে, কারণ অতন্ত্রিত নিজে অভিজ্ঞতার বস্তু নয়।

অতীন্দ্রিয় ধারণার প্রকৃতি

শুদ্ধ বুদ্ধির প্রত্যয়কে বলা হয় বুদ্ধির আকার (categories) এবং শুদ্ধ প্রজ্ঞার প্রত্যয়কে অতীন্দ্রিয় ধারণা (transcendental ideas) নামে অভিহিত করা হয়।

৬। ধারণা (Ideas)ঃ

কাণ্ট প্লেটো (*Plato*)-কে অনুসরণ করে বুদ্ধির প্রত্যয়কেই শুধুমাত্র ধারণা বলে গণ্য করতে রাজী। যে কোন রকম প্রতীতি (representation)-র ক্ষেত্রে ধারণা পদটির ব্যবহারে তাঁর আপত্তি আছে। সাধারণতঃ যে কোন বর্ণের প্রতীতির ক্ষেত্রে, ধরা যাক, লাল বর্ণকে ধারণা বলে অভিহিত করা হয়। কিন্তু কাণ্টের মতে এই জাতীয় ব্যবহার মোটেও যুক্তিসঙ্গত নয়।

ধারণা পদকে কাণ্ট কি অর্থে গ্রহণ করেছেন

কাণ্টের মতে প্রতীতি পদটি খুব ব্যাপক পদ, যা চেতনার সঙ্গে যুক্ত হলে প্রত্যক্ষে পরিণত হয়। প্রত্যক্ষ যখন বস্তুনিরপেক্ষ তখন হয় সংবেদন, আর যখন বস্তুগত তখন হয় জ্ঞান। জ্ঞানে রয়েছে ইন্দ্রিয়ানুভব ও প্রত্যয়। যে প্রত্যয়গুলি বুদ্ধির অন্তর্ভুক্ত সে প্রত্যয় হ'ল বুদ্ধির আকার এবং যেগুলি প্রজ্ঞার অন্তর্ভুক্ত, সেগুলি ধারণা। কাজেই লালবর্ণ কোনো ধারণা নয়।

৭। অতীন্দ্রিয় ধারণা (Transcendental Ideas)ঃ

ভলফের সঙ্গে কাণ্টের সাদৃশ্য

দার্শনিক ভল্‌ফ (*Wolff*)-এর সঙ্গে কাণ্টের এক বিষয়ে সাদৃশ্য ছিল, সেটা হল সুসংগতিপূর্ণ বিন্যাস এবং অবরোহী প্রথায় সিদ্ধান্ত গ্রহণের প্রতি শ্রদ্ধাপূর্ণ মনোভাব। আমরা ইতিপূর্বে দেখেছি তিনি কিভাবে অবধারণের আকার থেকে বুদ্ধির আকারগুলিকে অবরোহী প্রথায় নিঃসৃত করেছেন। অতীন্দ্রিয় দ্বান্দ্বিক যুক্তি-বিজ্ঞানে আমরা দেখতে পাই তিনি মাধ্যম অনুমানের আকার থেকে শুদ্ধ

প্রজ্ঞার ধারণাগুলিকে অবরোহী প্রথায় নিঃসৃত করেছেন। কাণ্ট মাধ্যম অনুমান বলতে ন্যায় অনুমান (syllogistic-inference) বুঝেছেন। কাণ্ট কিভাবে এই বিষয়টির সমাধান করেছেন বুঝে নেওয়া যাক :

বুদ্ধির সঙ্গে প্রত্যক্ষভাবে আভাসের (Phenomena) সম্বন্ধ। বুদ্ধি আভাসকে তার অবধারণে ঐক্যবদ্ধ করে। প্রজ্ঞার সঙ্গে আভাসের ঠিক এই ধরনের প্রত্যক্ষ সম্পর্ক নেই, পরোক্ষ সম্পর্ক রয়েছে, অর্থাৎ অন্য কিছুর মাধ্যমে সম্পর্কযুক্ত। অর্থাৎ কিনা প্রজ্ঞা বুদ্ধির প্রত্যয় এবং অবধারণগুলিকে গ্রহণ করে এবং উচ্চতর মূলসূত্রের পরিপ্রেক্ষিতে তাদের ঐক্যবদ্ধ করার জন্য চেষ্টা করে। কাণ্ট প্রদত্ত ন্যায় অনুমানের একটি দৃষ্টান্তের সাহায্যে বিষয়টি বুঝে নেয়া যাক : 'সব মানুষ হয় মরণশীল', 'সব পণ্ডিত হয় মানুষ', সুতরাং 'সব পণ্ডিত হয় মরণশীল'। সিদ্ধান্তটি প্রধান আশ্রয়বাক্যের সঙ্গে অপ্রধান আশ্রয়বাক্যের শর্তটিকে যুক্ত করে পাওয়া যাচ্ছে। কিন্তু আমরা প্রধান আশ্রয়বাক্যের সত্যতা যে শর্তের উপর নির্ভর, তাকে জানবার জন্য সচেষ্ট হতে পারি। অর্থাৎ কিনা আমরা দেখাতে পারি যে প্রধান আশ্রয়বাক্য "সব মানুষ হয় মরণশীল", পূর্ববর্তী একটি ন্যায় অনুমানের সিদ্ধান্ত। সেই ন্যায় অনুমানটি এইরূপ "সব প্রাণী হয় মরণশীল", "সব মানুষ হয় প্রাণী", সুতরাং "সব মানুষ হয় মরণশীল'। এখন এই নূতন সাধ্য আশ্রয়বাক্যটি "সব প্রাণী হয় মরণশীল"—"সব মানুষ হয় মরণশীল", "সব বিড়াল হয় মরণশীল", "সব হাতী হয় মরণশীল" একই শ্রেণীর এই ধরনের সব অবধারণকেই ঐক্যবদ্ধ করতে পারবে। আমরা এই সাধ্য আশ্রয়বাক্যটিকে,—"সকল প্রাণী হয় মরণশীল"কে অনুরূপভাবে আবার এক পূর্ববর্তী ন্যায় অনুমানের সিদ্ধান্তরূপে দেখাতে পারি; এবং তখন এই নূতন সাধ্য আশ্রয়বাক্যটিও বিভিন্ন অবধারণের এক ব্যাপকতর শ্রেণীকে ঐক্যবদ্ধ করতে সমর্থ হবে।

একটি দৃষ্টান্তের সাহায্যে ব্যাখ্যা

যে সব উদাহরণ দেওয়া হয়েছে, তার থেকে একটি বিষয় স্পষ্ট যে প্রজ্ঞা নিজের থেকেই প্রত্যয় বা অবধারণগুলিকে উৎপন্ন করেনি, বুদ্ধি লৌকিক

প্রয়োগ করতে গিয়ে যে সব অবধারণ গঠন করেছে, সেইসব অবধারণের মধ্যে অবরোহী সম্বন্ধ নিয়েই প্রজ্ঞার কাজ। কিন্তু প্রজ্ঞার একটা বিশেষ ধরনের বৈশিষ্ট্য হল যে প্রজ্ঞা কোন একটা বিশেষ আশ্রয়বাক্যের স্তরে, যেটি নিজেই তন্ত্রিত (which is itself conditioned), ঐক্য সাধন বা সমন্বয় সাধনের প্রক্রিয়ার বিরতি ঘটাতে চায় না, অর্থাৎ কিনা এই বিশেষ আশ্রয় বাক্যটিকে পূর্ববর্তী আর একটি ন্যায় অনুমানের সিদ্ধান্তরূপে দেখান যেতে পারে। এটি অতন্ত্রিতকে (Unconditioned) পেতে চায়। কিন্তু অতন্ত্রিতকে অভিজ্ঞতায় পাওয়া যায় না।

প্রজ্ঞা অতন্ত্রিতকে পেতে চায়

প্রজ্ঞা সব সময়ই বিষয়ের ব্যাখ্যা খোঁজে, এবং কোন ব্যাখ্যাই চূড়ান্ত হতে পারে না যদি তার কাজ হয় শুধুমাত্র তন্ত্রিত (Conditioned)-কে নিয়ে। কারণ যা তন্ত্রিত; যার দ্বারা সে তন্ত্রিত হয়েছে, তাকে পেতে চাইবে। কাজেই যতক্ষণ পর্যন্ত না আমরা অতন্ত্রিতকে জানতে পারছি, ততক্ষণ পর্যন্ত আমরা তৃপ্ত হতে পারছি না।

এখানে একটি বিষয়ের উল্লেখ একান্ত প্রয়োজন। একটি ন্যায় অনুমান থেকে তার পূর্ববর্তী ন্যায় অনুমানে, এইভাবে ন্যায়-অনুমানের যে শৃঙ্খল রচিত হয়, সেটি ধরে আরো উপরের দিকে এগিয়ে চলা হল শুদ্ধ প্রজ্ঞার একটি যৌক্তিক-নীতি (a logical maxim of pure reason)। অর্থাৎ কিনা শুদ্ধ প্রজ্ঞার যৌক্তিক নীতি আমাদের জ্ঞানের বৃহত্তর সমন্বয় অনুসন্ধান করার জন্য আদেশ করে, যাতে আমরা এক অতন্ত্রিতের দিকে ক্রমশঃ অগ্রসর হতে থাকি, যে অতন্ত্রিত কারও দ্বারা তন্ত্রিত নয়। এই যৌক্তিক নীতি একথা বলে না যে কোন অতন্ত্রিতের অস্তিত্ব আছে। আসলে এই নীতি আমাদের এ বিষয়ে এগিয়ে যেতে বলে, যাতে আমরা আমাদের তন্ত্রিতজ্ঞানের পরিপূর্ণতা সাধন করতে পারি। যদি কখনও এই তন্ত্রিত পরম্পরায় এক অতন্ত্রিতে উপনীত হওয়া যায়, এবং সত্যই যদি

শুদ্ধ প্রজ্ঞা জ্ঞানের বৃহত্তর সমন্বয়ের সন্ধান করে

কোন অতন্ত্রিত থাকে তাহলে ঐ যৌক্তিক নীতি শুদ্ধ প্রজ্ঞার মূলসূত্রে পরিণত হবে। অতীন্দ্রিয় দ্বান্দ্বিক যুক্তিবিজ্ঞানের একটা প্রধান কাজ হল এই মূলসূত্রটির বস্তুগত প্রামাণ্য আছে কিনা বিচার করে দেখা। যৌক্তিক নীতিটির সম্পর্কে কোন প্রশ্ন তোলা হয় না, কিন্তু সব তন্ত্রিত জ্ঞান এক অতন্ত্রিতে সমন্বিত বা ঐক্যবদ্ধ হয়; এই অনুমান কি যথার্থ? বা এই অনুমান তত্ত্ববিদ্যায় প্রতারণা ও অনুপপত্তির (fallacy) উৎস?

কান্টের মতে ন্যায় অনুমানের তিনটি সম্ভাব্য রূপ আছে—নিরপেক্ষ (categorical), প্রাকল্পিক (Hypothetical), এবং বৈকল্পিক (Disjunctive)। এই তিন ধরনের মাধ্যম অনুমান যথাক্রমে তিন শ্রেণীর সম্বন্ধের অনুরূপ; যথা—দ্রব্য (Substance), কারণ (Cause) এবং ক্রিয়া-প্রতিক্রিয়া (Community or Reciprocity)। তিন ধরনের অনুমানের অনুরূপ শুদ্ধ প্রজ্ঞার মূলসূত্রের দ্বারা অনুমিত বা স্বীকৃত তিন ধরনের অতন্ত্রিত ঐক্য (Unconditioned Unity) আছে। প্রথমতঃ, নিরপেক্ষ ন্যায় অনুমানের ঊর্ধ্বগক্রমে (ascending series) প্রজ্ঞা এমন একটি প্রত্যয়ের দিকে ঝোঁকে যেটি এমন কিছুর প্রতিনিধিত্ব করে যা সব সময় উদ্দেশ্য, কখনও বিধেয় নয় (which is always subject and never predicate)।

তিন ধরনের অতন্ত্রিত ঐক্য

দ্বিতীয়তঃ, প্রাকল্পিক ন্যায় অনুমানের শৃঙ্খল ধরে যদি আমরা ক্রমশঃ ঊর্ধ্ব দিকে উঠতে থাকি, প্রজ্ঞা পূর্ব-স্বীকৃত বিষয়রূপে এমন এক অতন্ত্রিত ঐক্যকে পেতে চায় যা অন্য কিছুকে আর পূর্ব থেকে স্বীকার করে নিতে চায় না, অর্থাৎ কিনা সেটি হবে এক চরম পূর্ব-স্বীকৃতি। তৃতীয়তঃ, বৈকল্পিক ন্যায় অনুমানের শৃঙ্খল ধরে যদি ক্রমশঃ উপরের দিকে ওঠা যায় প্রজ্ঞা এমন এক অতন্ত্রিত ঐক্যকে পেতে চায় যেটি বৈকল্পিক বিভাগের অন্তর্ভুক্ত সদস্যদের সমষ্টির একটি রূপ, অবশ্য বৈকল্পিক বিভাগটি এমন হওয়া দরকার যাতে বিভাগটি পূর্ণাঙ্গ হয়।

কেন কান্ট তিন ধরনের ন্যায় অনুমান থেকে তিন ধরনের অতন্ত্রিত ঐক্যকে অবরোহী প্রথায় নিঃসৃত করতে চেয়েছেন, কপলস্টোন (*Copleston*) তার

একটা ব্যাখ্যা দিয়েছেন। যখন বুদ্ধির আকারগুলিকে তিনি যৌক্তিক অবধারণ থেকে অবরোহী প্রথায় নিঃসৃত করতে চেয়েছিলেন তখন তাঁর লক্ষ্য ছিল এলোমেলোভাবে অ্যারিস্টটলের মতন এই কাজটি না করে, সুসংগতভাবে কাজটি সমাধা করা যাতে বুদ্ধির আকারের শ্রেণীবিভাগটি পূর্ণাঙ্গ হয়। তাঁর উদ্দেশ্য হল দেখান, কেন এই বুদ্ধির আকারগুলি রয়েছে এবং কেন এই কটি বুদ্ধির আকার কেবলমাত্র পাওয়া যেতে পারে, তার অধিক নয়। অনুরূপভাবে শুদ্ধ প্রজ্ঞার ধারণাগুলিকে অবরোহী প্রথায় নিঃসৃত করতে গিয়ে তিনি দেখাতে চান, কেন এদের অস্তিত্ব এবং কেন শুধু এই ধারণাগুলিই পাওয়া যেতে পারে, এর অধিক নয়। সেই কারণেই তিনি তিন ধরনের মাধ্যম ন্যায় অনুমান থেকে তাদের নিঃসৃত করার চেষ্টা করেছেন। যেহেতু আকারনিষ্ঠ তর্কবিজ্ঞান অনুসারে এই তিন ধরনের অনুমানই হতে পারে, কাণ্ট আকারনিষ্ঠ তর্কবিজ্ঞানকে স্বীকার করে নিয়েছেন। সমস্ত প্রক্রিয়াটি কাণ্টের সুসমঞ্জস বিন্যাসের প্রতি আগ্রহই প্রদর্শন করে।

কপলস্টোনের ব্যাখ্যা

বুদ্ধির আকারের সঙ্গে শুদ্ধ প্রজ্ঞার এই ধারণাগুলির মৌলিক পার্থক্য রয়েছে। বুদ্ধির আকারগুলি সব সময় অভিজ্ঞতাতে প্রযুক্ত হয়। কিন্তু প্রজ্ঞার ধারণাগুলির অভিজ্ঞতাতে কোন প্রয়োগ নেই। আমরা সব সময় অভিজ্ঞতায় কোন দ্রব্য বা কারণকে পেতে পারি, কিন্তু অতন্ত্রিতকে কখনও অভিজ্ঞতায় পাওয়া যেতে পারে না। এর সহজ কারণ হল যাকেই অভিজ্ঞতার পরিসরের মধ্যে পাওয়া যায়, তাই হল তন্ত্রিত (conditioned)। কাজেই এই ধারণাগুলির বস্তুগত প্রয়োগ হল অভিজ্ঞতা-উর্ধ্ব। এরা অভিজ্ঞতার সীমারেখা অতিক্রম করে যায়, কিন্তু সে কারণে তাদের অলীক মনে করার কোন কারণ নেই। তারা প্রজ্ঞার অনিবার্য এবং স্বাভাবিক ফল। প্রজ্ঞার এই ধারণাগুলি শূন্যগর্ভ বা নিষ্প্রয়োজনীয় নয়, যেহেতু অভিজ্ঞতায় তাদের আনুষঙ্গিক বস্তু নেই। তারা বুদ্ধিকে বস্তুর জ্ঞানের ব্যাপারে পরিচালিত করে। তাছাড়া তারা তাত্ত্বিক এবং ব্যবহারিক প্রজ্ঞা, বৈজ্ঞানিক জ্ঞান এবং নৈতিক ক্রিয়ার মধ্যে যোগসূত্ররূপে ক্রিয়া করে। এ বিষয়টি আমরা পরে আলোচনা করব।

বুদ্ধির আকারের সঙ্গে শুদ্ধ প্রজ্ঞার ধারণাগুলির মৌলিক পার্থক্য

শুদ্ধ প্রজ্ঞার ধারণাগুলি নিঃসৃত করতে গিয়ে কাণ্ট একটি পরিপূরক চিন্তাধারার প্রবর্তন করেছেন, যার ফলে সমস্ত বিষয়টি সহজবোধ্য হয়েছে। কাণ্ট-এর মতে আমাদের সব প্রতীতিই তিনটি সম্ভাব্য সম্বন্ধে সম্বন্ধযুক্ত হতে পারে।

সব প্রতীতি তিনটি সম্ভাব্য সম্বন্ধে সম্বন্ধযুক্ত হতে পারে

প্রথমতঃ, চিন্তন-কর্তার সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত হতে পারে; দ্বিতীয়তঃ, অবভাসরূপে বস্তুর সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত হতে পারে এবং তৃতীয়তঃ, সাধারণভাবে চিন্তনের বিষয়বস্তুর সঙ্গে যুক্ত হতে পারে। এই তিন ধরনের সম্বন্ধকে পৃথকভাবে আলোচনা করা যাক:

প্রথমতঃ, আমরা দেখেছি অভিজ্ঞতার সম্ভাবনার জন্য সব প্রতীতিকেই আত্মজ্ঞানের ঐক্যের সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত হতে হবে, এই অর্থে যে 'আমি জানি' তাদের সকলকেই অনুসরণ করবে। প্রজ্ঞা একটা অতন্দ্রিত অর্থাৎ কিনা এক স্থিতিশীল আত্মা বা দ্রব্যরূপে এক চিন্তনশীল কর্তার অনুমান করে নিয়ে এই সংশ্লেষণের কাজকে সম্পূর্ণ করতে চায়। দ্বিতীয়তঃ, অবভাসরূপে আমাদের প্রতীতির বস্তুর সঙ্গে সম্বন্ধের ব্যাপারে, আমরা স্মরণ করতে পারি যে বুদ্ধি ইন্দ্রিয়ানুভবের বহুতাকে, সম্বন্ধের দ্বিতীয় বুদ্ধির আকার অনুযায়ী অর্থাৎ কার্যকারণ সম্বন্ধের সাহায্যে সংশ্লেষিত করে। প্রজ্ঞা কার্যকারণ পরম্পরার সমগ্রত্ব (totality of causal sequences)-রূপে এক অতন্দ্রিত ঐক্যে উপনীত হয়ে সংশ্লেষণের কাজকে সম্পূর্ণ করতে চায়। বুদ্ধি আমাদের কার্যকারণ সম্পর্ক প্রদান করে। এই সব কার্যকারণ সম্পর্কের প্রতিটিই অন্যান্য কার্যকারণ সম্পর্ককে পূর্ব থেকে স্বীকার করে নেয়। প্রজ্ঞা ঐ একই ক্রমে একটি চূড়ান্ত পূর্ব-স্বীকৃত বিষয়কে মেনে নেয়, যা আর অন্য কিছুকে পূর্ব থেকে স্বীকার করে নেয় না। সেটি হল অবভাসের কার্যকারণ পরম্পরার সমগ্রত্ব। এইভাবে কার্যকারণ পরম্পরার সমগ্রত্ব রূপে জগৎ-এর ধারণার উদ্ভব হয়। তৃতীয়তঃ, সাধারণভাবে চিন্তনের বিষয়বস্তুর সঙ্গে আমাদের প্রতীতির

আত্মা

জগৎ

সম্পর্কে, প্রজ্ঞা যা কিছু চিন্তনীয় তার সম্ভাবনার পরম শর্তরূপে এক অতন্দ্রিত ঐক্যকে সন্ধান করতে চায়। এইভাবে ঈশ্বরের ধারণার উদ্ভব হয়, যে ঈশ্বর এক পরম সত্তা, যাতে সকল উৎকর্ষের সমন্বয় বা ঐক্য সাধিত হয়েছে।

ঈশ্বর

এইভাবে আমরা শুদ্ধ প্রজ্ঞার তিনটি প্রধান ধারণা পেলাম। স্থিতিশীল দ্রব্যরূপী উদ্দেশ্যরূপে আত্মা, কার্যকারণ সম্পর্কযুক্ত অবভাসের সমগ্রত্বরূপে জগৎ এবং পরম উৎকর্ষরূপে ঈশ্বর, যে ঈশ্বর সাধারণভাবে চিন্তনের বিষয়বস্তুর শর্তের ঐক্য (unity of the condition of objects of thought in general)।

আমরা আত্মার ধারণার সাহায্যে সব বস্তুনিরপেক্ষ আভাসকে আমাদের কাছে বোধগম্য করি। জগতের ধারণার সাহায্যে সব বস্তুগত অভিজ্ঞতাকে ব্যাখ্যা করি এবং আমরা দেখতে পাই যে আমাদের অভিজ্ঞতাতে মন ও বাহ্য প্রকৃতির সহযোগিতা ব্যাখ্যার জন্য ঈশ্বরের ধারণার প্রয়োজন। এই ধারণাগুলি একত্রে একটি সংহতি (system) রচনা করে।

এই তিনটি ধারণা সহজাত বা অন্তর (innate) নয়। আবার অভিজ্ঞতা থেকেও তারা নিঃসৃত নয়। বুদ্ধি যে সংশ্লেষণ বা সমন্বয় সাধন করেছে, সেই সংশ্লেষণকে সম্পূর্ণ করার জন্য শুদ্ধ প্রজ্ঞার যে স্বাভাবিক প্রবণতা তারই ফলে তারা উদ্ভূত। এর অর্থ এই নয় যে বুদ্ধি তার অভিজ্ঞতা-পূর্ব আকারগুলিকে ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে প্রয়োগ করে বস্তু গঠন করা রূপ যে সংশ্লেষণাত্মক কাজ করে, সেই কাজকে প্রজ্ঞা আরও এগিয়ে নিতে চায়। শুদ্ধ প্রজ্ঞার ধারণাগুলি গঠনমূলক নয়। কিন্তু অভিজ্ঞতার শর্তগুলির ঐক্য সাধনের স্বাভাবিক প্রবণতা প্রজ্ঞার রয়েছে এবং এই কাজটি সে সমাধান করে অতন্দ্রিতের দিকে অগ্রসর হয়ে। এই কাজ করতে গিয়ে স্পষ্টতঃই তাকে অভিজ্ঞতাকে অতিক্রম করে যেতে হয়। এই কারণেই শুদ্ধ প্রজ্ঞার ধারণাগুলিকে কাণ্ট 'অতীন্দ্রিয় ধারণা' বলেছেন, যদিও তিনি তৃতীয় ধারণা অর্থাৎ ঈশ্বরের

ধারণাগুলি সহজাত বা অভিজ্ঞতা নিঃসৃত নয়

ঈশ্বরের ধারণা অতীন্দ্রিয় আদর্শ

ধারণাকে অতীন্দ্রিয় আদর্শ (Transcendental Ideal)-রূপে অভিহিত করেছেন। কারণ ঈশ্বরকে পরম সত্তা এবং পরম উৎকর্ষরূপে ধারণা করা হয়।

দার্শনিক ভলফের শ্রেণীবিভাগ অনুসারে এই তিনটি ধারণা চিন্তনমূলক তত্ত্ববিদ্যার তিনটি শাখার প্রধান সমন্বয় সাধনকারী বিষয়। চিন্তনমূলক উদ্দেশ্য হল মনোবিজ্ঞানের বিষয়বস্তু, সব অবভাসের সমগ্রত্ব অর্থাৎ জগৎ বিশ্বতত্ত্বের বিষয়বস্তু এবং সব চিন্তনীয় বিষয়ের সম্ভাবনার পরম শর্তরূপে ঈশ্বর, যিনি সব সত্তার পরম সত্তা, ধর্ম বিজ্ঞানের বিষয়বস্তু। তাই শুদ্ধ প্রজ্ঞা আমাদের দেয় আত্মা সম্পর্কে অতীন্দ্রিয় মতবাদ, জগৎ সম্পর্কে অতীন্দ্রিয় বিজ্ঞান, এবং ঈশ্বর সম্পর্কে অতীন্দ্রিয় মতবাদ।

অতন্ত্রিতের দিকে অগ্রসর হবার প্রবণতা থেকেই আত্মা, জগৎ ও ঈশ্বর এই ধারণাগুলির উদ্ভব

এখন যেহেতু কাণ্টের মতে আমাদের কোন বুদ্ধিগত অনুভবের বৃত্তি নেই, এই সব ধারণার অনুরূপ বস্তুগুলি ঐ অনুভবে প্রদত্ত হতে পারে না, ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতায়ও তারা প্রদত্ত হতে পারে না। দ্রব্যরূপী আত্মা, সব অবভাসের সমগ্রত্বরূপে বিশ্বজগৎ, পরম সত্তা ঈশ্বর, কোনটিই অভিজ্ঞতাতে প্রদত্ত হতে পারে না। তারা অবভাস নয় এবং আভাস হতে পারে না। অভিজ্ঞতার শর্তগুলির ঐক্য সাধন করে অতন্ত্রিতের দিকে অগ্রসর হওয়ার প্রবণতা থেকেই তাদের উদ্ভব। কাজেই এর থেকে যেটুকু প্রত্যাশা করা যায় তাহল যদি প্রজ্ঞা এদের অভিজ্ঞতার বাইরে প্রয়োগ করে এদের আনুষঙ্গিক বস্তুগুলির অস্তিত্ব ও স্বরূপ প্রমাণ করার দাবী করে ও তার দ্বারা আমাদের তত্ত্ববিদ্যাগত জ্ঞানের বিস্তৃতি সাধনের কথা চিন্তা করে, তাহলে প্রজ্ঞা কূটতার্কিক যুক্তি এবং স্ব-বিরোধে জড়িয়ে পড়বে। বাস্তবে এটাই যে ঘটবে এবং ঘটেছে এটা দেখানই কাণ্টের যৌক্তিক মনোবিজ্ঞান, চিন্তনমূলক বিশ্ববিজ্ঞান এবং দার্শনিক ধর্মবিজ্ঞানের বিচারমূলক পরীক্ষণের লক্ষ্য।

কাণ্টের লক্ষ্য

যেহেতু কাণ্ট বিশেষ করে আত্মার প্রসঙ্গে অমরতা, জগৎ সম্বন্ধীয়

মতবাদ প্রসঙ্গে স্বাধীনতার আলোচনা করেছেন, ঈশ্বর, আত্মা এবং জগতের পরিবর্তে যথাক্রমে ঈশ্বর, অমরতা এবং স্বাধীনতা তত্ত্ববিদ্যার অনুসন্ধান কার্যের যথাযোগ্য বিষয়রূপে গণ্য হয়েছে।

৮। শুদ্ধ প্রজ্ঞার দ্বান্দ্বিক অনুমান (The Dialectical Inferences of pure Reason) ঃ

যদিও অতীন্দ্রিয় ধারণা প্রজ্ঞা থেকেই অবশ্যম্ভাবীভাবে উৎপন্ন হয়, এর প্রত্যয় সম্পর্কে সত্য কথা বলতে গেলে আমাদের কোন প্রত্যয় নেই, যাকে কোন সম্ভাব্য অভিজ্ঞতায় অনুভব করা যেতে পারে বা দেখান যেতে পারে। অতীন্দ্রিয় ধারণার আনুষঙ্গিক বস্তু কোন অভিজ্ঞতার মধ্যেই পড়ে না, কাজেই এটা বলা যুক্তিযুক্ত যে আমাদের অতীন্দ্রিয় ধারণা সম্পর্কে কোন জ্ঞান নেই, কেবল তার একটা সমস্যামূলক প্রত্যয় আছে।

কিন্তু প্রশ্ন করা যেতে পারে যে, যে সব বস্তুকে আমরা জানি না তার ধারণা লাভ করি কিভাবে? প্রজ্ঞার কতকগুলি অনিবার্য অনুমানের মাধ্যমেই আমরা এই সব ধারণাতে উপনীত হই। তিন ধরনের নকল যৌক্তিক অনুমানের (pseudo rational inference) সাহায্যে আমরা আত্মা, জগৎ ও ঈশ্বর—এই তিন ধরনের অতীন্দ্রিয় ধারণা লাভ করি। এই তিন প্রত্যয় প্রাক্-কান্টীয় তত্ত্ববিদ্যার মৌলিক প্রত্যয়। এই তিন বিষয়কে কেন্দ্র করে কাণ্টের পূর্বে তত্ত্ববিজ্ঞানের তিনটি ভাগ করা হত, যেমন—আত্মবিজ্ঞান, বিশ্ব-বিজ্ঞান ও ঈশ্বর-বিজ্ঞান। এই সব শাস্ত্রে অনুভবের আশ্রয় না নিয়ে শুধু যুক্তির সাহায্যে বিচার চলত বলে তাদের যথাক্রমে যৌক্তিক মনোবিজ্ঞান (Rational Psychology), যৌক্তিক বিশ্ববিজ্ঞান (Rational Cosmology) এবং যৌক্তিক ধর্মবিজ্ঞান (Rational Theology) বলা হত।

তিন ধরনের নকল যৌক্তিক অনুমান

তিন ধরনের অতীন্দ্রিয় ধারণা

এই সব শাস্ত্রের উদ্দেশ্য ছিল যুক্তির সাহায্যে আত্মা, বিশ্ব ও ঈশ্বর সম্বন্ধে

যথাযথ জ্ঞান দেওয়া। কাণ্ট আত্মা সম্বন্ধে প্রথম ধরনের অনুমানকে বলেছেন শুদ্ধ প্রজ্ঞার যুক্তির আভাস (The Paralogism of Pure Reason), জগৎ সম্বন্ধে দ্বিতীয় ধরনের অনুমানকে শুদ্ধ প্রজ্ঞার স্ব-বিরোধ (The Antinomy of Pure Reason) এবং ঈশ্বর সম্বন্ধে তৃতীয় ধরনের অনুমানকে শুদ্ধ প্রজ্ঞার আদর্শ (The Ideal of Pure Reason) নামে অভিহিত করেছেন। এখন কাণ্টের কাজ হল এই সব অনুমানের মধ্যে কোথায় ভ্রান্তি রয়েছে তা নির্দেশ করা।

শুদ্ধ প্রজ্ঞার যুক্তির আভাস, শুদ্ধ প্রজ্ঞার স্ববিরোধ, শুদ্ধ প্রজ্ঞার আদর্শ

৯। শুদ্ধ প্রজ্ঞার যুক্তির আভাস (The Paralogisms of Pure Reason) :

তর্কবিদ্যা সম্পর্কীয় যুক্তির আভাস হল ভ্রান্ত ন্যায় অনুমান। অতীন্দ্রিয় যুক্তির আভাস হল তাই, যেখানে অতীন্দ্রিয়ের ভিত্তিতে (transcendental ground) একটা ভ্রান্ত সিদ্ধান্ত টানা হয়। যৌক্তিক মনোবিজ্ঞানে যে অতীন্দ্রিয় ভিত্তির প্রয়োগ করা হয় তা হল 'আমি জানি' এই প্রত্যয় বা অবধারণ। যদিও একে অতীন্দ্রিয় প্রত্যয়ের তালিকার অন্তর্ভুক্ত করা হয়নি, তবু এর অতীন্দ্রিয় প্রকৃতি সম্পর্কে সংশয়ের কোন কারণ থাকে না। বস্তুতঃ, এই প্রত্যয়, অতীন্দ্রিয় প্রত্যয় সহ সব প্রত্যয়ের বাহন। 'আমি জানি' অনুসরণ করলেই প্রত্যয় হয়। এই 'আমি জানি' অতীন্দ্রিয় প্রত্যয়কেও সম্ভব করে। 'দ্রব্য', 'কারণ' এ সবের যখন উল্লেখ করা হয় তখন এরা যথার্থভাবে যা বোঝায় তা হল 'আমি দ্রব্যকে জানি', 'আমি কারণকে জানি'। যেহেতু প্রতিটি প্রত্যয়ের সঙ্গে রয়েছে 'আমি জানি', সেহেতু তাকে অতীন্দ্রিয় প্রত্যয়ের তালিকায় ভিন্ন ভাবে উল্লেখ করা হয়নি।

'আমি জানি'—সব প্রত্যয়ের বাহন

যৌক্তিক মনোবিজ্ঞান প্রমাণ করতে চায় আত্মা হল এক দ্রব্য (substance), আত্মা শুদ্ধ (simple)। কারণ আত্মার মধ্যে অন্য কিছুর সংমিশ্রণ নেই, আত্মা ব্যক্তিত্বসম্পন্ন এবং আত্মা অমর।

কাণ্টের মতে যৌক্তিক মনোবিজ্ঞানের আত্মা সম্পর্কীয় সব মতবাদ বস্তুতঃ একটি বাক্য থেকেই উদ্ভূত হয়েছে তা হল, 'আমি জানি' (I think)। 'আমি জানি' থেকেই উপরিউক্ত সিদ্ধান্তগুলির উৎপত্তি। কিন্তু 'আমি জানি' এটি প্রত্যক্ষ প্রতীতিও নয়, সম্প্রত্যয়ও নয়। একথা সত্য যে, সব জ্ঞানই কোন না কোন 'আমি'-র জ্ঞানরূপে সম্ভবপর হয়। যদিও 'আমি জানি' ব্যতীত কোন জ্ঞান সম্ভবপর হয় না, তবু 'আমি জানি' বাস্তবিক কোন জ্ঞান নয়। 'আমি জানি'—এর দ্বারা আমাদের যাবতীয় জ্ঞানের একটি অনিবার্য তর্কসিদ্ধ আকার (logical form) নির্দেশিত হয় মাত্র, বাস্তবিক কোন জ্ঞান প্রকাশ পায় না। আমাদের যা কিছু জ্ঞান, সবই 'আমি জানি' এই আকারেই আমাদের কাছে আসে সত্য, কিন্তু 'আমি জানি' নিজে কোন জ্ঞান নয়। জ্ঞান হতে হলে তার মূলে ইন্দ্রিয়ানুভবের উপস্থিতির প্রয়োজন। কিন্তু 'আমি'-র কোন ইন্দ্রিয়ানুভব আমাদের নেই, সুতরাং তথাকথিত 'আমি'-র জ্ঞান বা আত্ম-সচেতনতা (self consciousness) কোন জ্ঞানই নয়, জ্ঞানের আকার মাত্র। কাজেই 'আমি জানি', কোন জ্ঞান নয়, এ হল শুদ্ধ আত্ম-সচেতনতা যা সব প্রত্যয়ের ক্ষেত্রে উপস্থিত থাকে, যা সব জ্ঞানের ভিত্তি, কিন্তু যা নিজে জ্ঞান নয়। সুতরাং এর ভিত্তিতে 'আমি' বলে কোন কিছু আছে কিনা এবং থাকলে তার কি ভিত্তি হবে এই সব কিছু জানতে পারা যায় না। সুতরাং যৌক্তিক মনোবিজ্ঞান আত্মা সম্বন্ধে যে সব সিদ্ধান্ত করেছে সেগুলি ভ্রান্তিমূলক যুক্তির উপর প্রতিষ্ঠিত। এই সব ভ্রান্তিকেই কাণ্ট যৌক্তিক মনোবিজ্ঞানের যুক্তির আভাস বলে নির্দেশ করেছেন।

'আমি জানি'—কোন জ্ঞান নয়

'আমি'-র কোন ইন্দ্রিয়ানুভব নেই

(i) **প্রথম যুক্তির আভাস** (First Paralogism)ঃ যৌক্তিক মনোবিজ্ঞান (Rational Psychology) মনে করে আত্মা একটি দ্রব্য (Substance)। কিন্তু যৌক্তিক মনোবিজ্ঞান কিভাবে এই সিদ্ধান্তে উপনীত হল? বিভিন্ন দার্শনিক বিভিন্ন ভাবে দ্রব্যের সংজ্ঞা দিয়েছেন। অ্যারিস্টটলকে অনুসরণ করে যৌক্তিক মনোবিজ্ঞান বলে, দ্রব্য বলতে আমরা মনে করি যা সব সময়ই

অবধারণের উদ্দেশ্য, কখনও বিধেয় নয়। একথা সত্য যে আত্মাকে আমরা দ্রব্যরূপে গণ্য না করে পারি না; কেননা আমাদের সব চিন্তায় 'আমি' উদ্দেশ্য-রূপে বর্তমান। আমাদের আত্মা কোন বাক্যেই বিধেয়রূপে ব্যবহৃত হয় না এবং হতে পারে না। কাজেই যৌক্তিক মনোবিজ্ঞান মনে করে, আত্মা এক দ্রব্য। কিন্তু কাণ্টের মতে আত্মাকে দ্রব্য মনে করা যেতে পারে না। কেননা দ্রব্যস্বরূপ বুদ্ধির আকার (the category of substantiality) অনুভবগম্য পদার্থের উপর প্রযুক্ত হতে পারে। 'আমি জানি'—এটি কোন অনুভবগম্য পদার্থ নয়।

যৌক্তিক মনোবিজ্ঞান প্রদত্ত দ্রব্যের সংজ্ঞা

এটি চেতনা মাত্র, যাকে বাদ দিলে কোন চিন্তন বা মনন সম্ভব নয়। 'আমি' হল সকল চিন্তার তর্কসিদ্ধ উদ্দেশ্য (logical subject)। এটি কোন অনুভবলব্ধ বস্তুকে বোঝায় না, যাকে অন্য বস্তু থেকে পৃথক করা চলে। কাজেই যেখানে কোন অনুভব নেই, সেখানে 'দ্রব্যত্ব' এই বুদ্ধির আকারের প্রয়োগ সম্ভব নয়। অতীন্দ্রিয় আত্মা তর্কসিদ্ধ উদ্দেশ্যরূপে অভিজ্ঞতার অনিবার্য শর্ত অর্থাৎ কিনা অভিজ্ঞতা বোধগম্য হবে না যদি বস্তু আত্মজ্ঞানের সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত না হয়। কিন্তু তাই বলে অতীন্দ্রিয় আত্মা দ্রব্যরূপে অস্তিত্বশীল, এটা আমরা অনুমান করতে পারি না।

'আমি' হল সকল চিন্তার তর্কসিদ্ধ উদ্দেশ্য

আত্মাকে দ্রব্য মনে করেই আত্মাকে একটি স্থিতিশীল পদার্থ (persistent entity) বলে ভাবা যায়। কিন্তু এরূপ সিদ্ধান্ত যুক্তিযুক্ত নয়। অভিজ্ঞতাতে কোন কিছুকে স্থিতিশীল বলে জানলে তবে তাতে দ্রব্যত্ব আরোপ করা চলে। কাণ্টের মতে আমাদের এর বিপরীত সিদ্ধান্ত করা উচিত নয়। দ্রব্যত্বের ধারণা থেকে স্থিতিশীলতার ধারণা অনুমান করা যুক্তিসঙ্গত নয়। অভিজ্ঞতায় আমাদের কোন স্থিতিশীল আত্মার অনুভব হয় না। কাজেই তাতে দ্রব্যত্বের আরোপ চলে না। এই বিষয়ে কাণ্ট হিউমের সঙ্গে একমত।

কাজেই আমরা দেখতে পাই যে, যৌক্তিক মনোবিজ্ঞান একটি তর্কসিদ্ধ উদ্দেশ্যকেই (logical subject) তত্ত্ববিদ্যাগত দ্রব্যে পরিণত করেছে এবং

প্রয়োজনীয় অনুভবের অনুপস্থিতিতে দ্রব্যের ধারণাটি আত্মার ক্ষেত্রে প্রয়োগ করতে গিয়ে ভুল করেছে। আত্মাকে দ্রব্যরূপে আমরা ভাবতে পারি। কিন্তু আত্মা বলে কিছু আছে, তা দ্রব্য বিশেষ, এরূপ বলার কোন যুক্তিসিদ্ধ অধিকার আমাদের নেই এবং আত্মাকে দ্রব্য ভেবে তার থেকে 'আত্মা অমর' এই সিদ্ধান্ত অনুমান করার অধিকারও আমাদের নেই।

স্থিতিশীল আত্মা অনুভবে প্রদত্ত হয় না। এই বিষয়টি সম্পর্কে কেউ কেউ প্রশ্ন তুলতে পারেন এবং কান্টের বক্তব্য অনুযায়ী, যদি স্থিতিশীল আত্মা অনুভবে প্রদত্ত না হয় তাহলে এমন মনে করা যেতে পারে যে তার অনুভবের ধারণা খুবই সংকীর্ণ। যাই হোক না কেন, তর্কচ্ছলে একথা বলা যেতে পারে যে, অভিজ্ঞতার অনিবার্য শর্ত এবং পূর্ব-স্বীকৃত বিষয় হল একটি স্থিতিশীল আত্মা ; এবং অভিজ্ঞতাকে বাস্তব মনে করলে, এর অনিবার্য শর্তকেও বাস্তব মনে করতে হয়। যদি একথা বললে বুদ্ধির আকারগুলির নির্দিষ্ট পরিসর-বহির্ভূত প্রয়োগের কথা স্বীকার করে নেওয়া হয়, তাহলে তাদের সীমিত প্রয়োগের বিষয়টিই বিতর্কমূলক হয়ে ওঠে। তবে কপলেস্টোন এই প্রসঙ্গে যে মন্তব্য করেছেন তা প্রণিধানযোগ্য। তার মতে কান্টের যুক্তিবাক্যগুলিকে স্বীকার করে নিলে, ঐ যুক্তিবাক্যগুলি থেকে নিঃসৃত কান্টের সিদ্ধান্তগুলিকেও স্বীকার করে নিতে হবে।

(ii) **দ্বিতীয় যুক্তির আভাস** (Second Paralogism) **ঃ** মনোবিজ্ঞানের দ্বিতীয় যুক্তির আভাসে আত্মার সরলতা বা অবিমিশ্রতার (simplicity) কথা বলা হয়েছে। আত্মা একটি সরল বা অবিমিশ্র পদার্থ, কারণ এর ক্রিয়া একাধিক বস্তুর ক্রিয়ার একত্র সঙ্ঘটন নয়। আত্মা যদি কোন যৌগিক পদার্থ হত, এর ক্রিয়া, যা হল চিন্তন, এর বিভিন্ন অংশের মিলিত ক্রিয়া হত।

ঐক্য ব্যতীত জ্ঞান সম্ভব নয়

একথা সত্য যে চিন্তনের জন্য ঐক্যের প্রয়োজন। ঐক্য ব্যতীত কোন জ্ঞান, মনন বা চিন্তন সম্ভব হয় না। যে প্রতীতিগুলিকে চিন্তায় ঐক্যবদ্ধ করা হয়, সেগুলি যদি এক ব্যক্তির না হয়ে বিভিন্ন ব্যক্তির হত তাহলে একটি সমগ্র ঐক্যবদ্ধ চিন্তন আমরা কখনও পেতাম না। 'আমি ভাত খাব' এই চিন্তার এক একটি অংশ যদি এক এক জনের মনে উদয় হয় তাহলে সেই চিন্তা কোন চিন্তা হবে না। আত্মাকে অবশ্যই এক অনিবার্য সর্বনিরপেক্ষ (absolute) ঐক্য হতে হবে এবং তখনই সেই আত্মা কোন চিন্তনকে সম্ভব করবে। এর

অর্থ হল আত্মসচেতনতার ঐক্য (the unity of self consciousness) সব চিন্তনের এক অনিবার্য শর্ত। কাজেই ঐক্য ছাড়া মনন বা জ্ঞান কখনও সম্ভব নয়।

কাণ্টের মতে যৌক্তিক মনোবিজ্ঞানের ভুল হল প্রতীতির ক্ষেত্রে উদ্দেশ্যের তর্কসিদ্ধ ঐক্য (logical unity of the subject) থেকে বাস্তবে আত্মার সরলতা বা অবিমিশ্রতায় উপনীত হওয়া। আত্মসচেতনতার ঐক্য সব অভিজ্ঞতার অনিবার্য বস্তুনিরপেক্ষ শর্ত কিন্তু তার থেকে বাস্তবে এক সরল বস্তু আছে, সেটা হল আত্মা—এই সিদ্ধান্ত যুক্তিযুক্তভাবে করা চলে না।

(iii) **তৃতীয় যুক্তির আভাস** (Third Paralogism): যৌক্তিক মনোবিজ্ঞানের তৃতীয় যুক্তির আভাসে বলা হয়েছে যে আত্মার ব্যক্তিত্ব (personality) আছে। এইরূপ সিদ্ধান্ত করার কারণ হল আত্মার সকল অবস্থায়, চেতনার এক 'আমি'কেই পাওয়া যায়। আত্মা তার বিভিন্ন সময়ের অভিন্নতা সম্পর্কে সচেতন।

এক্ষেত্রে আত্মসচেতনতারই ঐক্যের ভিত্তিতেই সিদ্ধান্ত করা হয়েছে যে কালের বিভিন্ন অবস্থায় আত্মা নিজের সঙ্গে অভিন্ন।

কাণ্টের মতে এই যুক্তি সিদ্ধ নয়, কেননা আত্মসচেতনতার ঐক্য সব চিন্তনের শর্ত। কিন্তু তার থেকে অনুমান করা যায় না যে দ্রব্যরূপ কোন আত্মা আছে যা তার সকল অভিজ্ঞতাতেই নিজের সঙ্গে অভিন্ন। 'আমি জানি' সব জ্ঞানেই অনিবার্যভাবে উপস্থিত থাকে। কিন্তু তার থেকে একথা বলা চলে না যে 'আমি', বস্তুরূপে কালের সকল অবস্থাতেই একইভাবে বিদ্যমান আছে।

(iv) **চতুর্থ যুক্তির আভাস** (Fourth Paralogism):

চতুর্থ যুক্তির আভাসে আত্মার অমরতার কথা বলা হয়েছে। আমরা আমাদের নিজেকে সমস্ত বাহ্য পদার্থ থেকে, এমন কি আমাদের শরীর থেকেও ভিন্ন বলে জানি। সমস্ত জড় পদার্থ থেকে ভিন্ন হওয়াতে আত্মাকে অজড়, সেহেতু অমর মনে করতে হয়। কাণ্ট বলেন, শরীরকে আত্মা বলে বুঝি বলেই শরীর থেকে আত্মাকে পৃথক করতে পারি। আত্মাকে জ্ঞাতা বলে জানলে, সব জ্ঞেয় থেকে, অর্থাৎ শরীর থেকেও আত্মা যে ভিন্ন, তা সহজে

বলা যেতে পারে। কেননা জ্ঞাতা ও জ্ঞেয় বলতে এক পদার্থ বোঝায় না। কিন্তু এর অর্থ এই নয় যে জ্ঞেয় থেকে সম্পূর্ণ বিযুক্ত অবস্থায় জ্ঞাতা বলে স্বতন্ত্র কিছু আছে। তেমনি যদিও আমরা আমাদের নিজেকে শরীর থেকে ভিন্ন বলে মনে করতে পারি, তার অর্থ এই নয় যে, আমরা শরীর ছাড়া বিদ্যমান থাকতে পারি। কল্পনায় চিন্তাকে দেহ থেকে বিযুক্ত করা যেতে পারে, কিন্তু সত্যই চিন্তা যদি দেহ থেকে বিযুক্ত হয় তাহলে চিন্তার অস্তিত্ব অব্যাহত থাকবে এটা যুক্তিসিদ্ধ হয় না।

জ্ঞেয় থেকে সম্পূর্ণ বিযুক্ত অবস্থায় জ্ঞাতা বলে কিছু নেই

১০। কাণ্টের মূল বক্তব্য ঃ

যদিও কাণ্ট যৌক্তিক মনোবিজ্ঞানের (rational psychology) সিদ্ধান্তগুলিকে ভ্রান্ত বলে মনে করেন, তিনি একথা বলতে চান না যে মনোবিজ্ঞানীরা আত্মা সম্পর্কে যে সব কথা বলেছেন তার বিপরীত কথাই সত্য। মনোবিজ্ঞান যা বলে কাণ্ট তা অস্বীকার করতে খুব ব্যগ্র নন্। মনোবিজ্ঞান যখন বলে আত্মা 'দ্রব্য' তখন কাণ্ট একথা বলতে চান না যে আত্মা বলে কিছু নেই অথবা আত্মার চিন্তা করতে গেলে দ্রব্যরূপে আত্মার চিন্তা আমরা করি না, বা আমাদের করা উচিত নয়। মনোবিজ্ঞান যখন বলে আত্মা 'অমর' তখন কাণ্ট বলেন না যে আত্মা 'মর'। তাঁর আসল বক্তব্য হল আত্মা সম্পর্কে মনোবিজ্ঞান যা বলেছে তা যুক্তিসিদ্ধ প্রমাণের উপর প্রতিষ্ঠিত নয়।

আত্মা সম্পর্কে মনোবিজ্ঞানের বক্তব্য যুক্তিসিদ্ধ প্রমাণের উপর প্রতিষ্ঠিত নয়

যৌক্তিক মনোবিজ্ঞানের বিরুদ্ধে কাণ্ট যে সব অভিযোগ এনেছেন, সেগুলি বিচার-বিযুক্ত নয়, সেগুলি বিচারের উপর প্রতিষ্ঠিত। তাঁকে বিচার-বিযুক্তবাদী বলা যেত যদি তিনি শুধুমাত্র যৌক্তিক মনোবিজ্ঞানের সিদ্ধান্তগুলি অস্বীকার করতেন বা নিজের বক্তব্যের দ্বারা ঐ সব বক্তব্যের বিরোধিতা করতেন। তা না করে তিনি শুধুমাত্র নির্দেশ করেছেন যে, যে যুক্তির দ্বারা যৌক্তিক মনোবিজ্ঞান তার সিদ্ধান্তগুলিকে সমর্থন করার জন্য সচেষ্ট হয়েছে সেগুলি ভ্রান্ত। তিনি নিজে সিদ্ধান্তগুলি সম্পর্কে কোন

যে যুক্তি দ্বারা যৌক্তিক মনোবিজ্ঞান তার সিদ্ধান্তগুলিকে সমর্থন করতে সচেষ্ট সেগুলি ভ্রান্ত

বিরোধিতা করেন নি, তাদের সম্পর্কে কোন প্রশ্ন উত্থাপন করেন নি। শুধুমাত্র যে যুক্তির ভিত্তিতে সেগুলিকে প্রতিষ্ঠা করা হয়েছে, সেগুলির যাথার্থ্য সম্পর্কে প্রশ্ন তুলেছেন।

যখন যৌক্তিক মনোবিজ্ঞান বলে যে আত্মা 'অমর', কাণ্ট একথা বলতে চান না যে আত্মা 'মর'। তিনি শুধু এ কথাই বলতে চান যে, যে যুক্তির দ্বারা আত্মার অমরতা প্রমাণ করার চেষ্টা হয়েছে সে যুক্তিগুলি সিদ্ধ নয়। কাণ্ট নিজেই আত্মার অমরতায় বিশ্বাস করেন। তবে তত্ত্ব হিসেবে তাকে জানা যায় কাণ্ট তা বলেন নি। নৈতিক অভিজ্ঞতার স্বীকার্য সত্য হিসেবে কাণ্ট আত্মার অমরতায় বিশ্বাসী। অনুরূপভাবে যখন যৌক্তিক মনোবিজ্ঞান বলে যে জড়ের অস্তিত্ব সংশয়জনক এবং সে কারণে জড়বাদকে বাতিল করা যেতে পারে, কাণ্ট তখন জড়বাদ সত্য একথা বলে তার বিরোধিতা করেন নি। তিনি অবশ্য একথা বলেছেন যে জড়ের অস্তিত্বে সংশয় করা চলে না, কিন্তু জড় বলতে তিনি বোঝেন অবভাস। জড়বাদীদের মতন জড়কে স্বরূপতঃ বস্তু অর্থে বোঝেন নি। জড়বাদীদের অভিমত—জড়ই পরম তত্ত্ব, কাণ্টের স্বীকৃতি লাভ করে না।

যৌক্তিক মনোবিজ্ঞানের আসল বিষয় হল আত্মার জ্ঞান এবং যৌক্তিক মনোবিজ্ঞান মনে করে যে আত্মাকে সরল এবং নিজের সঙ্গে অভিন্ন দ্রব্যরূপে জানা যায়। অর্থাৎ কিনা যৌক্তিক মনোবিজ্ঞান বলে যে আত্মাকে বস্তুরূপে জানা যায়। কেননা দ্রব্যস্বরূপ বুদ্ধির আকার এবং বস্তুতঃ সব বুদ্ধির আকারই হল বস্তুগত বুদ্ধির আকার। কাণ্ট বলেন, যা আমরা জানি তা হল আত্ম-সচেতনতার ঐক্য, যা সব বস্তুগত জ্ঞানের বস্তুনিরপেক্ষ শর্ত এবং জ্ঞানের এই বস্তুনিরপেক্ষ শর্তকে বস্তুর জ্ঞান রূপে গণ্য করা ভ্রান্তি ছাড়া কিছুই নয়। আত্ম-সচেতনতা বস্তুগত জ্ঞানের একটি অনিবার্য শর্ত। কিন্তু এটি নিজে কোন বস্তু-গত জ্ঞান নয়, বিশেষ করে যখন এই বস্তুগত জ্ঞানের পক্ষে অবশ্য প্রয়োজনীয় ইন্দ্রিয়ানুভবের অভাব।

জ্ঞানের বস্তুনিরপেক্ষ শর্তকে বস্তুর জ্ঞান রূপে গণ্য করা ভ্রান্তিজনক

সুতরাং সিদ্ধান্তে একথা বলা যেতে পারে যে, যৌক্তিক মনোবিজ্ঞানের আসল ভুল হল শুদ্ধ বুদ্ধিরূপে 'আমি' এই অমূর্ত প্রত্যয়ের সঙ্গে দেহ থেকে স্বতন্ত্র একটি দ্রব্যরূপী আত্মাকে গুলিয়ে ফেলা। এই কারণে আমরা মনে করি যে, দ্রব্যরূপে আত্মার জ্ঞান আমাদের আছে যদিও চিন্তাতে যা রয়েছে তা হল চেতনার ঐক্য।

যৌক্তিক মনোবিজ্ঞানের আসল ভুল

দৈশিক জড় শরীর এবং অদৈশিক অজড় আত্মার সংযোগ কিভাবে সম্ভব হল এই বিষয়টি একটি কঠিন সমস্যার সৃষ্টি করে। কিন্তু এই অসুবিধা দূর হয়ে যায় যখন আমরা দেখি যে অবভাস হিসেবেই দেহ ও আত্মা বিজাতীয়; জড় অবভাসের ভিত্তিরূপে যে স্বরূপতঃ বস্তুর অস্তিত্ব রয়েছে, অজড় অবভাসের ভিত্তিরূপে যা বিদ্যমান তার থেকে ভিন্ন নাও হতে পারে।

১১। শুদ্ধ প্রজ্ঞার স্ব-বিরোধ (The Antinomy of Pure Reason) :

আত্মার প্রকৃতি সম্পর্কে যৌক্তিক মনোবিজ্ঞানের দ্বান্দ্বিক অনুমান ভ্রান্ত প্রমাণিত হয়েছে। কাণ্ট এবার বিশ্বজগৎ সম্পর্কীয় ধারণা, অবভাসের বস্তুগত সংশ্লেষণের ধারণা সম্পর্কে আলোচনা করেছেন যা যৌক্তিক বিশ্ববিজ্ঞানের আলোচ্য বিষয়। এই ধারণাগুলিও ভ্রান্ত। মনোবিজ্ঞানের ভ্রান্তিকে শুদ্ধ বুদ্ধির যুক্তির আভাস বলা হয়। যৌক্তিক বিশ্ববিজ্ঞানের ভ্রান্তিকে বলা হয় শুদ্ধ বুদ্ধির স্ব-বিরোধ। উভয়ের মধ্যে পার্থক্য রয়েছে। শুদ্ধ বুদ্ধির যুক্তির আভাসের ক্ষেত্রে আত্মার প্রকৃতি সম্পর্কে ভাববাদীদের সিদ্ধান্তকে সমর্থন করে এক পক্ষীয় যুক্তি রয়েছে। কিন্তু শুদ্ধ বুদ্ধির স্ব-বিরোধে আমরা পাই পরস্পর বিরোধী কিন্তু তুল্যরূপে সমর্থনযোগ্য দুটি অভিমত। আমরা একথা বলতে পারি না যে এই রকম দুটি পরস্পর বিরোধী মতের মধ্যে একটি যথার্থ এবং অপরটি ভ্রান্ত। কেননা উভয় অভিমতই যুক্তিসংগত এবং মানবীয় প্রজ্ঞা থেকেই উভয় মতের উদ্ভব। কোন ভুলবশতঃ বা ব্যক্তিগত অমনোযোগ থেকে উদ্ভূত নয়। যেহেতু মানবীয় প্রজ্ঞা নিজেই এ জাতীয় বিরোধী সিদ্ধান্তে উপনীত হয় আমরা হয়ত

যৌক্তিক বিশ্ববিজ্ঞানের ভ্রান্তি

প্রজ্ঞার পক্ষে আমাদের অতীন্দ্রিয় পদার্থের (অবভাসের অতন্ত্রিত ঐক্য, যা নিয়ে যৌক্তিক বিশ্ববিজ্ঞানের আলোচনা) জ্ঞান দেবার সামর্থ্যে সংশয় প্রকাশ করতে পারি, কিংবা আমরা বিনা বিচারে এক পক্ষকে সমর্থন করতে পারি, তুল্যভাবে সমর্থনযোগ্য অপর মতটিকে অগ্রাহ্য করতে পারি। তা করা হলে যে কোন অবস্থাতেই যুক্তিযুক্ত দার্শনিক চিন্তার পরিসমাপ্তিই ঘোষিত হবে।

বিশ্বজগৎ সম্পর্কীয় ধারণার সংহতি (System of Cosmological Ideas) : বিশ্বজগৎ সম্পর্কীয় ধারণার ব্যাপারে দুটি বিষয়ের দিকে লক্ষ্য রাখতে হবে। প্রথমতঃ, আমাদের বুঝে নিতে হবে যে, প্রজ্ঞা থেকে কোন প্রত্যয়ের উদ্ভব ঘটেনা। সব প্রত্যয় হল বুদ্ধির প্রত্যয় এবং যখন তাদেরই সর্বনিরপেক্ষ গণ্য করা হয় তখনই সেগুলি অতীন্দ্রিয় ধারণায় পরিণত হয়। আমরা জানি বুদ্ধির আকারগুলি সম্ভাব্য অভিজ্ঞতার পরিপ্রেক্ষিতেই তাৎপর্যপূর্ণ হয়ে ওঠে। কিন্তু সম্ভাব্য অভিজ্ঞতার সীমারেখা যখন অপসারিত হয় এবং বুদ্ধির আকারগুলির সীমাবদ্ধ প্রয়োগের কথা বিস্মৃত হয়ে যখন তাদের সর্বনিরপেক্ষ গণ্য করা হয় তখনই আমরা অতীন্দ্রিয় ধারণাগুলি পাই। কিভাবে সেটা হয় দেখা যাক্।

সব প্রত্যয় বুদ্ধির প্রত্যয়

আমরা বাহ্যেন্দ্রিয় দ্বারা যে সব বস্তু দেখি, শুনি বা জানতে পারি, সেগুলি কোন না কোন কিছুর দ্বারা তন্ত্রিত (conditioned)। যা কিছু তন্ত্রিত, কতকগুলি শর্ত সাপেক্ষে সেগুলি তন্ত্রিত। কাজেই যখন কোন কিছু তন্ত্রিত প্রদত্ত হয়, তখন প্রজ্ঞার দাবী হলো যে, সেসব শর্ত-সমষ্টির জন্য এটি তন্ত্রিত সেটিও প্রদত্ত হোক। সব শর্তের সমষ্টিকে অতন্ত্রিত (Unconditioned) আখ্যা দেওয়া যেতে পারে, কেননা অন্য কোন শর্ত নেই যার দ্বারা সেটি তন্ত্রিত হ'তে পারে। বুদ্ধির আকার-গুলিকে অতন্ত্রিত পর্যন্ত বিস্তৃত বা প্রসারিত করে দিলেই অতীন্দ্রিয় ধারণাগুলি পাওয়া যাবে।

অতীন্দ্রিয় ধারণা

বিশ্ব বা জগৎ বলতে বাহ্য বিষয়ের সমষ্টিকে বোঝায়। আমরা বাহ্য ইন্দ্রিয় দ্বারা যেসব বস্তু দেখি, শুনি বা জানি সেগুলি কোন না কোন বস্তু দ্বারা

তন্ত্রিত। অতন্ত্রিতের ধারণা বাহ্য বিষয়ে প্রযুক্ত হলে যাবতীয় বাহ্য পদার্থের সমষ্টিরূপে সমগ্র জগতকে পাই। জগতের সমস্ত বস্তু, অন্য বস্তু দ্বারা নিয়মিত হলেও সমগ্র জগৎ অন্য কোন বাহ্য বিষয়ের দ্বারা নিয়মিত নয়। এই অতন্ত্রিতকে আমরা আমাদের অনুভবে বা জ্ঞানে পাই না। জগতের ভিন্ন ভিন্ন ঘটনা আমাদের চোখের সামনে ঘটলেও, সমগ্র জগৎ আমাদের কোন অনুভবে লব্ধ হয় না। জগৎ বলে, আমরা যা ভাবি তা আমাদের প্রজ্ঞার ধারণা মাত্র। এই প্রজ্ঞার ধারণাকে জ্ঞানের বিষয় মনে করে আমাদের বুদ্ধি তার সম্পর্কে পরস্পর বিরুদ্ধ কথা বলতে থাকে। শুধু বিচারের দ্বারা জগৎকে সান্তও বলতে পারা যায়, অনন্তও বলতে পারা যায়। সান্ত বলার পক্ষে যেমন যুক্তি আছে অনন্ত বলার পক্ষেও তেমন যুক্তি আছে! বিশ্বজগৎ সম্পর্কে তত্ত্ববিদ্যাগত বিচার করতে গিয়ে মানবের বুদ্ধি এইভাবে স্ব-বিরোধে জড়িত হয়ে পড়ে। কাণ্ট এগুলিকে শুদ্ধ প্রজ্ঞার স্ব-বিরোধ আখ্যা দিয়েছেন। কাণ্ট এই ধরনের চারটি স্ব-বিরোধ দেখিয়েছেন। এই স্ব-বিরোধগুলির প্রত্যেকটিরই চার শ্রেণীর বুদ্ধির আকারের মধ্যে একটির সঙ্গে সামঞ্জস্য আছে। কিন্তু এখানে তার বিস্তারিত আলোচনার কোন প্রয়োজন নেই। কাণ্ট প্রত্যেকটিকে পক্ষ-প্রতিপক্ষ বা বাদ-প্রতিবাদরূপে ব্যাখ্যা করেছেন। এগুলিকে সুস্পষ্টভাবে সত্য বা মিথ্যা কোনভাবে অভিহিত করা যাবে না। বাদী স্বমত পোষণের যে রকম যুক্তি দেখাতে পারে প্রতিবাদীও নিজের মত সেই রকম যুক্তি দ্বারা সমর্থন করতে পারে। শুধু বিচারের দৃষ্টিতে দেখতে গেলে উভয় যুক্তি অকাট্য বলে মনে হবে। আমরা এই বিরোধগুলি একে একে আলোচনা করবো।

জগৎ বলে যা ভাবি তা আমাদের প্রজ্ঞার ধারণা

চারটি স্ব-বিরোধ

(ক) অতীন্দ্রিয় ধারণার প্রথম বিরোধ (First Conflict of the Transcendental Ideas)ঃ

বাদ (Thesis)ঃ বিশ্বজগৎ সাদি ও সসীম অর্থাৎ জগৎ কোন কালে আরম্ভ হয়েছে এবং দেশে কোথাও তার সীমা আছে।

প্রমাণ : মনে করি, জগৎ কোন কালে শুরু হয়নি অর্থাৎ জগৎ আদি নয়, অনাদি। তাই যদি হয় তাহলে যে কোন একটা মুহূর্তের আগে অনন্ত কাল অতিবাহিত হয়ে গেছে সিদ্ধান্ত করতে হয়। কিন্তু অনন্তকাল কখনও সমাপ্ত হতে পারে না। অনুরূপভাবে মনে করি যে, জগৎ দেশে সীমাবদ্ধ নয়, জগৎ অসীম। তাহলে অসীম দৈশিক বিভাগের সংযোজনেই অসীম জগৎ সম্ভবপর হতে পারে। কিন্তু অসীমের সংযোজনে যে সমগ্রের উৎপন্ন হওয়া উচিত, সে সমগ্র কখনও পাওয়া যাবে না ; কেননা অসীম সংযোজনের জন্য অসীম কালের প্রয়োজন। কাজেই জগৎ অসীম হতে পারে না। জগৎ অবশ্যই সসীম হবে।

প্রতিবাদ (Antithesis) **:** জগৎ অনাদি ও অসীম অর্থাৎ জগৎ কোন কালে আরম্ভ হয়নি এবং দেশেও তার কোন সীমা নেই।

প্রমাণ : জগৎ যদি কালে শুরু হয়, তাহলে জগতের উৎপত্তির পূর্বে এক শূন্যগর্ভ কালের কথা চিন্তা করতে হয় যখন জগতের অস্তিত্ব ছিল না। কিন্তু বস্তুশূন্য কালে কোন কিছুর আরম্ভ সম্ভব নয়। কেননা যখন সব কালই বস্তুশূন্য তখন এই কালে জগৎ শুরু না হয়ে অন্য কালে শুরু হল কেন তার সদুত্তর পাওয়া মুশকিল হবে। যেহেতু কালে কোন আরম্ভ সম্ভব নয়, কাজেই জগৎ অনাদি এই সিদ্ধান্ত করতে হয়। যদি জগৎ সসীম হয় তাহলে জগতের বাইরেও দেশ আছে স্বীকার করতে হয়। তাহলে জগৎ এই বস্তুশূন্য দেশের সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত মনে করতে হবে যা জগৎকে সীমিত করবে। কিন্তু বস্তু-শূন্য দেশ কোন বস্তু নয় (যেহেতু দেশ হল অবভাসের আকার এবং নিজে অবভাস নয়) সেহেতু তার সঙ্গে জগতের সম্বন্ধ সম্ভব নয়। কাজেই জগৎ দেশে সীমাবদ্ধ হতে পারে না। কাজেই জগৎ সাদিও নয়, সসীমও নয়।

(খ) অতীন্দ্রিয় ধারণার দ্বিতীয় বিরোধ (Second Conflict of the Transcendental Ideas) **:**

বাদ (Thesis) **:** প্রত্যেক যৌগিক পদার্থ মৌলিক পদার্থের সমষ্টি এবং জগতে মৌলিক পদার্থ ও তাদের সমন্বয়ে গঠিত যৌগিক পদার্থ ছাড়া অন্য কিছু নেই।

প্রমাণঃ মনে করি, যৌগিক পদার্থ মৌলিক অংশের দ্বারা গঠিত নয় এবং মৌলিক পদার্থ বলে কিছু নেই। মৌলিক পদার্থ বলে যদি কিছু না থাকে এবং যেহেতু মৌলিক পদার্থের সংযোগেই যৌগিক পদার্থের সৃষ্টি হয়, সেহেতু যৌগিক পদার্থের অস্তিত্ব স্বীকার করা চলে না। কিন্তু যেহেতু যৌগিক পদার্থের অস্তিত্ব রয়েছে এবং তাদের অস্তিত্ব উড়িয়ে দেওয়া চলে না, যার দ্বারা যৌগিক পদার্থ সৃষ্টি হয় সেই মৌলিক পদার্থের অস্তিত্বও স্বীকার করতে হয়। মৌলিক পদার্থ ভিন্ন শুধু সম্বন্ধের দ্বারা যৌগিক পদার্থ উৎপন্ন হতে পারে না। কাজেই যৌগিক পদার্থ মৌলিক পদার্থের দ্বারা গঠিত নয়, এই সিদ্ধান্ত ভ্রান্ত।

প্রতিবাদ (Antithesis): মৌলিক পদার্থের সংযোগে গঠিত কোন যৌগিক পদার্থ নেই এবং জগতে মৌলিক কোন পদার্থই নেই।

প্রমাণঃ দ্রব্যের সব সংযোগই দেশে সম্ভব এবং একটি যৌগিক দ্রব্য যতটুকু দেশ জুড়ে থাকবে, তার যৌগিক দ্রব্যের যত বিভাগ থাকবে, দেশেরও তত বিভাগ থাকবে। কিন্তু যেহেতু দেশের ক্ষুদ্রতম অংশ বলে কিছু নেই, তার যে কোন অংশও দেশ, যৌগিক দ্রব্যের কোন অংশই মৌলিক হওয়া সম্ভব নয়। দেশখণ্ড যতই ক্ষুদ্র হোক না কেন, তার থেকেও ক্ষুদ্রতর খণ্ড হতে পারবে। অর্থাৎ নিরবচ্ছিন্ন বিভাগ সম্ভব। কাজেই জগতে মৌলিক কোন পদার্থ নেই। আমাদের বাহ্য ও আন্তর প্রত্যক্ষণে যা কিছু উপস্থিত হয় তাই একটি বহুতা (manifold)। কাজেই এই জগতে মৌলিক পদার্থ বলে কিছু থাকতে পারে না।

(গ) **অতীন্দ্রিয় ধারণার তৃতীয় বিরোধ** (Third Conflict of the Transcendated Ideas):

বাদ (Thesis): প্রকৃতির মধ্যে যে কার্যকারণ সম্বন্ধের নিয়ম দেখা যায় তার দ্বারা শুধু মাত্র জাগতিক অবভাসের ব্যাখ্যা চলে না, তার জন্য ইচ্ছারূপ কারণের প্রয়োজন।

প্রমাণঃ প্রকৃতির মধ্যে কার্যকারণ সম্বন্ধের নিয়ম স্বীকার করে নিলে, আমাদের বলতে হবে প্রত্যেক অবস্থারই কারণ রূপে রয়েছে কোন পূর্ববর্তী অবস্থা; সেই পূর্ববর্তী অবস্থার আবার কারণ স্বীকার করতে হয়। সেই

কারণেরও আবার কারণ স্বীকার করতে হয়, এবং ফলে আমরা কোন কার্যেরই পর্যাপ্ত কারণ খুঁজে পাই না। কিন্তু প্রকৃতির নিয়মানুসারে আমাদের প্রতিটি কার্যেরই পর্যাপ্ত কারণ থাকা দরকার, যেটি অন্য কোন কারণের দ্বারা নিয়ন্ত্রিত নয়। অর্থাৎ ইচ্ছারূপ কারণ স্বীকার করে নিতে হয়।

প্রতিবাদ (Antithesis): স্বাধীন ইচ্ছার অস্তিত্ব নেই। প্রাকৃতিক নিয়মানুসারেই জগতের যাবতীয় ঘটনা সংঘটিত হয়। যদি ইচ্ছারূপ কারণ স্বীকার করা যায়, তা'লে স্বীকার করতে হয় এই কারণ কোন কিছুর দ্বারা নিয়ন্ত্রিত না হয়েই নিজের কার্য উৎপাদন করে। এর অর্থ হল কারণ যে কার্য উৎপাদন করছে, সেই উৎপন্ন কার্যের কোন কারণ নেই। এটি পূর্ববর্তী কোন অবস্থার সঙ্গে কার্যকারণ সম্বন্ধে যুক্ত নয়। এই জাতীয় সিদ্ধান্ত কার্যকারণ নিয়মের বিরোধী। কার্যকারণ নিয়ম একটি মূলসূত্র, যে সূত্র অনুসারে সব কার্যেরই কোন কারণ আছে। কাজেই ইচ্ছাশক্তি রূপ কারণ বলে কিছু নেই। এটি চিন্তার একটি অলীক কল্পনা।

(ঘ) **অতীন্দ্রিয় ধারণার চতুর্থ বিরোধ** (Fourth Conflict of the Transcendental Ideas)ঃ

বাদ (Thesis): জগতের অংশরূপে অথবা জগতের কারণরূপে এক একান্ত অনিবার্য সত্তা আছে।

প্রমাণঃ ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য জগৎ কালে বর্তমান। এই জগৎ নিয়ত পরিবর্তনশীল। এবং এই পরিবর্তন শৃংখলার প্রতিটি অবস্থা, পূর্ববর্তী অবস্থার দ্বারা নিয়মিত (conditioned)। বর্তমান অবস্থার উৎপত্তির জন্য পূর্ববর্তী অবস্থার আবশ্যক। এবং পূর্ববর্তী অবস্থা যেহেতু তার পূর্ববর্তী অবস্থার দ্বারা নিয়মিত, সুতরাং শুধু-মাত্র বর্তমান অবস্থাকে পূর্ববর্তী অবস্থার দ্বারা ব্যাখ্যা করা যেতে পারে না। কাজেই বর্তমান অবস্থার ব্যাখ্যার জন্য সমস্ত কারণের ক্রমের (series of causes) প্রয়োজন হবে এবং শেষ পর্যন্ত এক অতন্ত্রিতের (unconditioned) বা যা একান্তভাবে অনিবার্য এমন সত্তা মানতে হবে। যে নিজে তন্ত্রিত, সে যাকে নিয়মিত করছে তার পরিপূর্ণ ব্যাখ্যা সে দিতে পারে না। কাজেই

জগতের এই পরিবর্তনের ক্রমকে ব্যাখ্যার জন্য এক অতন্ত্রিত বা একান্তভাবে অনিবার্য সত্তার অস্তিত্ব পূর্ব থেকে অনুমান করে নিতে হয়। কিন্তু এই অনিবার্য সত্তা পরিবর্তনের ক্রমকে বা ধারাকে তখনই নিয়ন্ত্রিত করতে পারবে যদি সেই সত্তা পরিবর্তন ধারার পূর্বে থাকে। পূর্বে থাকার অর্থ কালে থাকা এবং যা কালে থাকে তাকে অবশ্যই সেই কালিক জগতের অন্তর্গত বলেই বুঝতে হবে।

প্রতিবাদ (Antithesis): জগতের কারণরূপে জগতের বাইরে বা ভিতরে কোনরূপে কোন একান্ত অনিবার্য সত্তা নেই।

প্রমাণ: অনুমান করা গেল যে এক অনিবার্য সত্তা জগতের অন্তর্ভুক্ত। তা'হলে এটি পরিবর্তনশীল ধারার বা ক্রমের অংশ হবে বা সমুদয় ধারাটি হবে। তা'হলে আমাদের অনুমান করতে হবে যে পরিবর্তন ধারার প্রথম অবস্থাটি অতন্ত্রিত এবং অনিবার্য যেটি অন্যান্য অবস্থাগুলিকে নিয়ন্ত্রিত করছে। অথবা সমস্ত পরিবর্তন ধারাটিই অনিবার্য, যদিও এই ধারার অন্তর্ভুক্ত প্রতিটি অবস্থা সম্ভাব্য। এই দুটি বিকল্পের একটিও গ্রাহ্য নয়। প্রথম বিকল্পে বলা হয়েছে যে জগতের একটি (অর্থাৎ প্রথম) অবস্থা কালিক হলেও অন্য কোন কিছুর দ্বারা নিয়ন্ত্রিত নয়। কিন্তু এই রকম কিছু সম্ভব নয়, কেননা যা কালিক তাই অপরের দ্বারা নিয়ন্ত্রিত। দ্বিতীয় বিকল্পে স্ব-বিরোধ রয়েছে। কোন পরিবর্তনের ক্রম অনিবার্য হতে পারে না যদি সেই পরিবর্তনের ক্রমের কোনটিই অনিবার্য না হয়ে সম্ভাব্য হয়, কেননা প্রত্যেক অবস্থার সমষ্টিই তো সমগ্র অবস্থার পরিবর্তন ধারা।

এবার অনুমান করা হল একান্ত অনিবার্য সত্তা জগতের বাইরে আছে। এখন এই অনিবার্য সত্তা যখন পরিবর্তন ধারার কারণ তখন এই পরিবর্তন ধারা তাকে নিয়েই শুরু হবে। অর্থাৎ তাকে কালে ক্রিয়া করতে হবে এবং কালে ক্রিয়া করতে হলে এই অনিবার্য সত্তাকে কালের অন্তর্ভুক্ত অর্থাৎ জগতের অন্তর্ভুক্ত হতে হবে। এটি আমাদের অনুমানের সম্পূর্ণ বিরুদ্ধ বিষয় হবে। সুতরাং কোন একান্ত অনিবার্য সত্তা জগতের বাইরে বা ভিতরে কোথাও নেই।

১২। এই সব বিরোধে প্রজ্ঞার আগ্রহ (The Interest of Reason in these Conflicts):

শুদ্ধ প্রজ্ঞার স্ব-বিরোধ (The Antinomies of Pure Reason) এমন সব বিষয় নিয়ে আলোচনা করেছে যাতে মানুষের স্বাভাবিকভাবেই আগ্রহ জাগে। আমরা দেখলাম আলোচ্য বিষয়গুলি হল—জগতের কোন আদি আছে কিনা, আত্মা সরল বা অবিমিশ্র, সেহেতু অমর কিনা; ইচ্ছা স্বাধীন কিনা এবং কোন অনিবার্য সত্তা অর্থাৎ ঈশ্বর আছে কিনা, যাঁর থেকে এই জগতের উৎপত্তি। এইসব প্রশ্ন নীতি ও ধর্মসম্বন্ধীয় প্রশ্ন, কাজেই এই সব প্রশ্নে মানুষের আগ্রহ হওয়াই স্বাভাবিক।

নীতি ও ধর্ম সম্বন্ধীয় প্রশ্নে আগ্রহ স্বাভাবিক

কাণ্ট দেখলেন, প্রতিটি ক্ষেত্রে দুটি দল—একটি বাদী, অপরটি প্রতিবাদী। একপক্ষ (বাদ) বিষয়টি সমর্থন করছে অপর পক্ষ (প্রতিবাদ) বিষয়টিকে অস্বীকার করছে। প্রথম পক্ষবাদে বিষয়টিকে সমর্থন করে শুদ্ধ প্রজ্ঞার বিচারবিযুক্তবাদেরই (Dogmatism) প্রতিনিধিত্ব করছে। অপর পক্ষ প্রতিবাদে শুদ্ধ অভিজ্ঞতার নীতিকেই আঁকড়ে আছে। প্রথম পক্ষ যেহেতু ঈশ্বর, ইচ্ছার স্বাধীনতা এবং অমরতার স্বপক্ষে, সেহেতু নীতি ও ধর্মের স্বার্থ প্রথম দলের দ্বারাই সংরক্ষিত হয়। দ্বিতীয় পক্ষ যেহেতু অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রকে পরিত্যাগ করতে অনিচ্ছুক এবং অভিজ্ঞতার অতিবর্তী কোন নীতিকে স্বীকার করে নিতে ইচ্ছুক নয়, সেহেতু দ্বিতীয় দলের দ্বারা বিজ্ঞান ও জ্ঞানের স্বার্থ সংরক্ষিত হয়।

দুটি দলের দুবিষয়ের স্বার্থ সংরক্ষণ

প্রথম দলের ত্রুটি হল যাকে অভিজ্ঞতায় পাওয়া যায় না, যা শুধুমাত্র বিশ্বাসের দ্বারা লব্ধ তাকে প্রমাণ করতে পেরেছি বলে মিথ্যা দাবী করা। দ্বিতীয় দলের ত্রুটি হল যেহেতু লৌকিক পর্যবেক্ষণে পাওয়া যায় না সেহেতু তাকে সরাসরি অস্বীকার করা। এরা নৈতিক নিয়মের প্রামাণ্যও ধ্বংস করে দেয়।

দু'দলের ত্রুটি

নিছক অভিজ্ঞতাবাদ সত্য ও যথার্থ জ্ঞানের স্বার্থ রক্ষা করলেও আমাদের পরিতৃপ্ত করতে পারে না। এর কারণ, এ যে শুধু আমাদের নৈতিক ও ধর্মীয় স্বার্থের বিরুদ্ধাচারণ করে তা নয়, এটি আমাদের বুদ্ধির কাছে চূড়ান্ত কিছুকে উপস্থাপিত করতে পারে না। আমরা শুধু একটি তন্ত্রিত অবস্থা থেকে অন্য একটি তন্ত্রিত অবস্থায় উপনীত হই, কিন্তু কোন অতন্ত্রিতকে পাই না। আমাদের বুদ্ধি দাঁড়াবার জায়গা খুঁজে পায় না, কোন ঘটনাকে পরিপূর্ণভাবে বুঝে উঠতে পারে না বা প্রজ্ঞার সন্তোষবিধান করতে পারে জগৎ সম্পর্কে এমন পূর্ণাঙ্গ অভিমতও গ্রহণ করে উঠতে পারে না।

নিছক অভিজ্ঞতাবাদের ব্যর্থতা

১৩। বিরোধের সমাধান কিভাবে সম্ভব? (How is it possible to solve conflict) :

প্রশ্ন হল এই সব বিরোধের সমাধান কিভাবে সম্ভব? মানবীয় বুদ্ধি স্ব-বিরোধ সইতে পারে না। বাদী প্রতিবাদী উভয়ের বক্তব্যই যদি সমানভাবে যুক্তিযুক্ত হয় তাহলে বলতে হয় এই বিরোধের সমাধান কখনই হবে না। কাণ্ট উভয়পক্ষের যুক্তিতে কোন ভ্রান্তি না দেখিয়ে বিরোধের সমাধানের চেষ্টা করেছেন।

কাণ্ট মনে করেন যে বিশ্বজগৎ সম্পর্কীয় সমস্যার সমাধান খুঁজে পাওয়া যাবে অতীন্দ্রিয় ভাববাদে (Transcendental Idealism)। এই মতবাদ অনুসারে বস্তুগতভাবে যা আমাদের কাছে প্রদত্ত হয়, বাহ্য বা আন্তর যাই হোক না কেন, হল অবভাস (appearance) এবং তার কোন স্ব-নির্ভর অস্তিত্ব নেই। অবভাস হল একটা প্রতীতি। যে মনের প্রতীতি হয়, সেই মনের উপর নির্ভর না করে অবভাসের কোন স্ব-নির্ভর অস্তিত্ব নেই।

এই অবভাস স্বরূপতঃ বস্তু (thing-in-itself) থেকে পৃথক। কেননা স্বরূপতঃ বস্তুর আমাদের প্রতীতি নিরপেক্ষ স্ব-নির্ভর অস্তিত্ব আছে এবং স্বরূপতঃ বস্তুর জন্যই আমাদের প্রতীতি হয়ে থাকে।

কাণ্টের মতে অতীন্দ্রিয় ভাববাদের সঙ্গে লৌকিক ভাববাদকে গুলিয়ে ফেললে চলবে না। লৌকিক ভাববাদ বাহ্যবস্তুর অস্তিত্ব অস্বীকার করে এবং

আন্তর প্রত্যক্ষের (মানসিক অবস্থা) বিষয়গুলিকে স্বীকার করে। অতীন্দ্রিয় ভাববাদ মনে করে বাহ্য প্রত্যক্ষ ও আন্তর প্রত্যক্ষ তুল্যভাবেই অবভাস এবং মানসিক অবস্থার মতন বাহ্য বস্তুরও লৌকিক সত্তা বর্তমান।

কাণ্টের মতে এই সব বিরোধের মূলে ভুল রয়েছে। সেই ভুল এই যে আমরা অবভাসিক সত্তাকে বাস্তব সত্তা বলে মনে করি। অবভাসকে নিয়েই আমাদের সব সময় কাজ এবং এই অবভাস স্বরূপতঃ বস্তু থেকে স্বতন্ত্র, যার কোন অভিজ্ঞতা আমাদের হয় না। যা তন্দ্রিত, অভিজ্ঞতায় আমরা তারই দেখা পাই এবং যা অতন্দ্রিত, যা হল প্রজ্ঞার ধারণা, কখনও অভিজ্ঞতার বস্তু হতে পারে না। কাজেই তাতে বস্তুগত সত্তা আরোপিত হতে পারে না।

(i) **প্রথম বিরোধের সমাধান** (Solution of the First Antinomy) : প্রথম বিরোধের প্রশ্নটি হল জগৎ সান্ত ও সসীম কিনা ; জগৎকে সমগ্রভাবে প্রত্যক্ষ করা গেলেই এই প্রশ্নটি দেখা দেয়। কিন্তু সমগ্র জগৎ আমাদের অভিজ্ঞতার বিষয় কখনও হয় না। আবভাসিক সমুদায়কে জগৎ বলা হয়েছে। যার সম্পর্কে আমাদের অনুভব বা জ্ঞান হয় তাকেই অবভাস বলে। কিন্তু এই অবভাস সমুদায়, যাকে জগৎ বলে আখ্যাত করা হচ্ছে, তার অনুভব কি আমরা কখনও লাভ করি? আমাদের আবভাসিক জ্ঞান ব্যাপক থেকে ব্যাপকতর হতে পারে কিন্তু কোথাও শেষ বা সম্পূর্ণ হয় না। সুতরাং অবভাস সমুদায়কে কখনও পাওয়া যায় না। এবং সেই সমুদায় সান্ত বা অনন্ত, এরকম প্রশ্ন অর্থহীন। জগৎ নিছক প্রজ্ঞার ধারণা মাত্র। দেশে কালে যারই প্রত্যক্ষ হয়, তার পূর্বেও কিছু থাকে, পরেও কিছু থাকে। কাজেই যে জগৎ হল অবভাসের জগৎ, যা আমাদের প্রত্যক্ষে প্রদত্ত হয়, তা সান্তও নয়, সসীমও নয়।

অবভাস সমুদায়কে জানা যায় না

এর অর্থ এই নয় যে জগৎ অসীম, সমস্ত জগৎ আমাদের কাছে কখনও প্রদত্ত হয় না, যাতে আমরা তার পরিমাণ নির্ধারণ করতে পারি এবং বলতে পারি জগৎ সসীম কি অসীম। কাজেই প্রথম বিরোধে উভয় পক্ষের বক্তব্যই ভ্রমাত্মক।

(ii) **দ্বিতীয় বিরোধের সমাধান** (Solution of the Second Antinomy): যখন কোন সমগ্র বা সমুদায় আমাদের কাছে অনুভবে প্রদত্ত হয়, তখন আমরা জানি যে এর অংশগুলিও একই সময়ে প্রদত্ত হয় (কেননা অংশ সমগ্রের অন্তর্ভুক্ত) এবং এর অংশগুলির অনন্ত বিভাজন সম্ভব। কিন্তু সমগ্রকে অনন্ত সংখ্যক অংশে বিভাগ করা যেতে পারে এর অর্থ এই নয় যে এই সমগ্রের অনন্ত সংখ্যক অংশ আছে। কোন বস্তুর অনন্ত সংখ্যক অংশ আছে বলার অর্থ একে অনন্ত সংখ্যক অংশে ভাগ করা হয়েছে। একে অনন্ত সংখ্যক অংশে ভাগ করা যায় শুধু এইটুকু বোঝায় না। কিন্তু যখন কোন সমগ্র আমাদের কাছে প্রদত্ত হয়, তখন তার অংশগুলি সান্ত বা অনন্ত, যেভাবেই বিভক্ত হোক না কেন, আমাদের কাছে প্রদত্ত হয় না। সমগ্র অংশকে তার অন্তর্ভুক্ত করে, কিন্তু অংশের বিভাজনকে নয়। যখন সমগ্রকে বাস্তবে অংশে বিশ্লেষণ করা হয় তখনই এই বিভাজন প্রত্যক্ষ করা হয়। কাজেই যদিও দেশের বা যে দেশে প্রদত্ত হয় তার অনন্ত বিভাজন সম্ভব, আমরা একথা বলতে পারি না যে এর অনন্ত সংখ্যক অংশ আছে।

সমগ্র যখন প্রদত্ত হয় তখন অংশগুলি প্রদত্ত হয় না

একটা দৈশিক সমগ্রের বিভাজন যতদূর পর্যন্ত চালান যায় চলতে পারে এবং আমরা চূড়ান্ত অংশে বা সর্বশেষ সীমায় কখনও উপনীত হতে পারব না। কিন্তু এর অর্থ এই নয় যে, যে দৈশিক জগতে সব কিছুই যৌগিক। যৌগিক হওয়ার অর্থ অংশ দ্বারা গঠিত হওয়া। কিন্তু সমগ্রকে অংশে বিশ্লেষিত করলেই অংশের প্রশ্ন ওঠে; তার আগে নয়। যেহেতু আমরা অবভাসের জগৎ নিয়ে আলোচনা করছি, 'স্বরূপতঃ বস্তু' সম্পর্কে নয়, আমাদের বুঝে নিতে হবে যে সমগ্রের বিভাজনের মধ্যেই অংশগুলির অস্তিত্ব রয়েছে এবং তাদের নিজস্ব কোন অস্তিত্ব নেই। কাজেই এ জগৎ বা জগতের কোন কিছু সসীম বা অসীম সংখ্যক অংশের অধিকারী বলা একান্তই ভুল।

সমগ্রের বিভাজনের মধ্যে অংশগুলি রয়েছে

গাণিতিক-অতীন্দ্রিয় এবং গতীয়-অতীন্দ্রিয় ধারণার মধ্যে পার্থক্য (The Distinction between the Mathematical-Transcendental and Dynamical-Transcendental Ideas) : প্রথম দুটি বিরোধকে বলা হয়েছে গাণিতিক। পরবর্তী দুটি বিরোধকে বলা হয়েছে গতীয়। গাণিতিক ধারণা, যা স-জাতীয় তাকে যুক্ত করে, কিন্তু গতীয় ধারণা যা বিজাতীয় তাকে যুক্ত করতে পারে। কারণ কার্য থেকে সম্পূর্ণ পৃথক হতে পারে, অনুরূপভাবে যা অনিবার্য তা সম্ভাব্য থেকে পৃথক হতে পারে।

এর থেকে একটি সম্ভাবনার কথা মনে জাগে। গাণিতিক বিরোধগুলির ক্ষেত্রে বাদী ও প্রতিবাদী উভয় পক্ষের বক্তব্যই ভ্রান্ত বলে অস্বীকার করতে হয়। কিন্তু গতীয় বিরোধের ক্ষেত্রে উভয়ই সত্য হতে পারে। বাদীর বক্তব্য স্বরূপতঃ বস্তুর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হতে পারে এবং প্রতিবাদীর বক্তব্য অবভাসের জগতের ক্ষেত্রে প্রযুক্ত হতে পারে।

(iii) **তৃতীয় বিরোধের সমাধান** (Solution of the Third Conflict) :

কাণ্টের মতে দু'ধরনের কারণ আছে—প্রাকৃতিক কারণ, প্রাকৃতিক ঘটনার ব্যাখ্যার জন্য যার প্রয়োজন। দ্বিতীয় হল ইচ্ছারূপ কারণ। অবভাসিক জগতে কারণের কারণ, তার কারণ, এভাবে এক অনন্ত কারণ শৃঙ্খলকে পাই, যা কখনও সম্পূর্ণ হয় না। বুদ্ধি অসম্পূর্ণ অনন্ত কারণ শৃঙ্খল নিয়ে পরিতৃপ্ত হতে পারে না। সেকারণে বুদ্ধি এক ইচ্ছারূপ কারণের ধারণা করে যা অপরের দ্বারা কার্যরূপে উৎপন্ন না হয়ে স্বতঃস্ফূর্তভাবে ক্রিয়া করে। কিন্তু এই ইচ্ছা কারণের অস্তিত্ব কোথায়? অবভাসের জগতে আমরা ইচ্ছা কারণের দেখা পাই না। এই জগতে প্রতিটি কারণই অন্য কারণের কার্য। কাজেই আবভাসিক জগতে আমরা কোন ইচ্ছা কারণের দেখা পাই না। কিন্তু আমাদের নৈতিক অভিজ্ঞতা পূর্ব থেকেই ইচ্ছা কারণের অস্তিত্ব স্বীকার করে নেয়। যে বস্তু প্রকৃতিতে অনিবার্যভাবে ঘটে তার ভালত্ব বা মন্দত্বের প্রশ্ন

ওঠে না। আমরা যদি ইচ্ছারূপ অতীন্দ্রিয় ধারণা অস্বীকার করি, যা আমরা প্রজ্ঞার কাছে থেকে পাই, কোন অভিজ্ঞতার কাছ থেকে পাই না, আমাদের তাহলে নৈতিক অভিজ্ঞতাকে অস্বীকার করতে হয়। কিন্তু প্রাকৃতিক নিয়মের দ্বারা পরিচালিত যে জগৎ, সে জগতে আমরা ইচ্ছাকে কোথায় খুঁজে পাব?

ইচ্ছাকে অস্বীকার করলে নৈতিকতাকে অস্বীকার করতে হয়

কিন্তু আমরা জানি আবভাসিক সত্তাই যাবতীয় সত্তা নয়। অবভাসের মূলে স্বরূপতঃ বস্তুর যদি কোন অস্তিত্ব না মানা হয় অবভাসের অর্থই বোধগম্য হয় না।

আবভাসিক জগতে ইচ্ছা কারণ বলে কিছু না থাকতে পারে কিন্তু অতীন্দ্রিয় জগতে যে থাকতে পারে না তা বলতে পারা যায় না। যে ঘটনা অবভাস, তার একটা লৌকিক কারণ আছে। কাল হল অবভাসের আকার। কাজেই স্বরূপতঃ বস্তুর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য নয়। কাজেই আমরা দেখতে পাই যে, এক্ষেত্রে বাদী এবং প্রতিবাদী উভয়ের বক্তব্যই সত্য। বাদীর বক্তব্য অবভাসের জগৎ সম্পর্কে এবং প্রতিবাদীর বক্তব্য স্বরূপতঃ বস্তুর সম্পর্কে সত্য। আমাদের ইচ্ছাকে এই রকম অতীন্দ্রিয় জগতের অন্তর্বর্তী স্বতন্ত্রকর্তা বা কারণ বলে আমরা মনে করতে পারি। বিজ্ঞানের বিষয় দৃশ্য জগতে প্রতিবাদীর কথাই সত্য। নীতি ও ধর্ম-জ্ঞানের বিষয় অতীন্দ্রিয় জগতে বাদীর কথা সত্য হতে পারে।

অতীন্দ্রিয় জগতে ইচ্ছার অস্তিত্ব থাকতে পারে

প্রাকৃতিক অনিবার্যতার সঙ্গে স্বতন্ত্র কারণতার সামঞ্জস্য সাধনের সম্ভাবনা (Possibility of Harmonizing Free Causality with Natural Necessity)**:** এটা বোঝা কঠিন হয়ে পড়ে, কিভাবে একটি ঘটনা দুটি কারণের, স্বতন্ত্র কারণের ও অনিবার্য কারণের অধীন হতে পারে। পূর্ববর্তী ঘটনার দ্বারা যদি কোন কার্যকে ব্যাখ্যা করা যায়, অর্থাৎ কোন ঘটনাকে যদি প্রাকৃত কার্যকারণ ভাবের সাহায্যে ব্যাখ্যা করা চলে, তাহলে অন্য কোন কারণকে, যাকে অভিজ্ঞতায় প্রমাণ করা যায় না প্রবর্তিত করার কি প্রয়োজন? কাণ্ট এই অসুবিধা দূর করতে গিয়ে বলেন যে, অন্যান্য

ঘটনাবলীর প্রতি নির্দেশ করেই শুধুমাত্র আমরা একটি ঘটনার পূর্ণ ধারণা লাভ করতে পারি না। অন্যান্য ঘটনা সবই অবভাস, যারা কোন অতীন্দ্রিয় ভিত্তি ছাড়া কখনও সম্ভব হতে পারে না। প্রকৃতিতে যা আছে বা যা ঘটে তার দুটি বৈশিষ্ট্য। প্রথমতঃ, এটি অবভাসের ক্রমের একটি অবস্থা এবং দ্বিতীয়তঃ, এক অতীন্দ্রিয় বস্তু এর ভিত্তি। যেহেতু অবভাস, সেহেতু অন্য অবভাসের দ্বারা এটি নিরূপিত (determined) হয়। কিন্তু এটি যা, তার জন্যই এটি অতীন্দ্রিয় বস্তু-নির্ভর যা এর ভিত্তি। যদিও উভয়ের সম্পর্কেই কার্যকারণভাবের কথা বলা হচ্ছে, অবভাসের সম্পর্কে অতীন্দ্রিয় বিষয়ের কার্যকারণতা, অবভাসের অন্য অবভাসের সম্পর্কে কার্যকারণতা থেকে ভিন্ন। আমরা প্রকৃতির রাজ্যে একটি কারণের কার্য খুঁজে বার করতে পারি, কিন্তু আমরা অনুরূপভাবে কোন অতীন্দ্রিয় কারণের কার্য খুঁজে বার করতে পারি না। তবু এ জাতীয় কারণের দাবীকে আমরা উপেক্ষা করতে পারি না, কেননা অবভাসগুলি নিজেরাই নিজেদের ব্যাখ্যা দিতে পারে না। অবভাস হিসেবে তারা যা, তার ব্যাখ্যার জন্য আমাদের এক অতীন্দ্রিয় ভিত্তির প্রয়োজন, যেটি অবভাস-রূপে তারা যা তাদের সেই বৈশিষ্ট্য নিরূপণ করে বলে আমরা অনুমান করি।

সার্বিক প্রাকৃতিক অনিবার্যতার সঙ্গে সম্বন্ধের পরিপ্রেক্ষিতে স্বাধীনতার জগৎ সম্পর্কীয় ধারণার ব্যাখ্যা (Explanation of the Cosmological Idea of Freedom in its connection with Universal Natural Necessity) ঃ

অতীন্দ্রিয় ভিত্তির প্রকল্প অভিজ্ঞতায় প্রমাণিত হতে পারে না। অভিজ্ঞতায় আমরা দেখি প্রাকৃতিক কারণের নিয়ম সার্বিক এবং এই জগতে কোন কিছু নেই যা এই নিয়মের নিয়ন্ত্রণ থেকে মুক্ত। তবু আমরা অনুমান করতে পারি যে এই কার্যকারণ সম্বন্ধ, যা অবভাসের জগতের সর্বত্র দৃষ্ট হয় তা কোন অতীন্দ্রিয় বা স্বরূপতঃ বস্তুর জন্য। এই অনুমান যে খেয়াল-খুশীর ব্যাপার নয়, বরং অনিবার্য, কাণ্ট আমাদের নৈতিক অভিজ্ঞতার কথা উল্লেখ করে তা দেখাতে চান।

সব নৈতিক অবধারণই ইচ্ছার স্বাধীনতায় পূর্ব থেকে বিশ্বাস স্থাপন করে। যা নিছক প্রাকৃতিক কারণের ফলস্বরূপ আমরা তেমন কার্যের প্রশংসা বা নিন্দা করতে পারি না। আমরা মনে করি যে নৈতিক কর্মকর্তা পুরোপুরি স্বাধীন, যিনি নিজেই একটা নূতন কার্যধারা শুরু করতে পারেন। ইচ্ছার স্বাধীনতায় বিশ্বাস ছাড়া নৈতিক অবধারণ অর্থহীন।

ইচ্ছার স্বাধীনতায় বিশ্বাস ছাড়া নৈতিক অবধারণ অর্থহীন

উপরিউক্ত যুক্তিগুলি প্রমাণ করে না, এবং প্রমাণ করা তাদের কাজ নয় যে সত্যই ইচ্ছারূপ পকারণতার অস্তিত্ব আছে। এই যুক্তিগুলি শুধু এইটুকুই দেখায় যে, ইচ্ছারূপ কারণতার ধারণাতে অসঙ্গতিপূর্ণ কিছু নেই এবং সম্পূর্ণভাবে প্রাকৃতিক কারণের দ্বারা নিয়ন্ত্রিত আমাদের প্রকৃতি সম্বন্ধে যে ধারণা তার সঙ্গে এটি সামঞ্জস্যপূর্ণ। আমাদের শুধু মনে রাখতে হবে যে ইচ্ছারূপ, কারণতার ধারণা একটি অতীন্দ্রিয় ধারণা এবং প্রজ্ঞার তৃতীয় বিরোধ সেই ভ্রান্তির জন্য, যা এই অতীন্দ্রিয় ধারণাকে লৌকিক ক্ষেত্রে অর্থাৎ অবভাসের রাজ্যে প্রয়োগ করে।

(iv) **চতুর্থ বিরোধের সমাধান** (Solution of the Fourth Antinomy) ঃ

চতুর্থ বিরোধের সঙ্গে তৃতীয় বিরোধের পার্থক্য হল এই যে, চতুর্থ বিরোধের আলোচ্য বিষয় হল একটি দ্রব্যের অতন্ত্রিত অস্তিত্ব। তৃতীয় বিরোধের আলোচ্য বিষয় হল স্বতন্ত্র বা ইচ্ছারূপ কারণতা। এই বিরোধের সমাধান তৃতীয় বিরোধের সমাধানের মতনই। এক্ষেত্রেও বাদী ও প্রতিবাদী উভয়ের বক্তব্যই সত্য হতে পারে। প্রথমটি অবভাসের অন্তরালে যে অতীন্দ্রিয় বোধগম্য ভিত্তি আছে তার সম্পর্কে এবং শেষেরটি ইন্দ্রিয়ের জগৎ সম্পর্কেই আলোচনা করে।

ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য জগতের সবই সম্ভাব্য। প্রতিটি অবভাস কারণরূপে অন্য অবভাসের উপর নির্ভর এবং অবভাসের জগতে আমরা অতন্ত্রিতের দেখা পাই না। কিন্তু জগতের সব বস্তুর এই সম্ভাব্যতা একটি বোধগম্য ভিত্তির সম্ভাবনাকে বাদ দেয় না, যেটি পুরোপুরি অতন্ত্রিত এবং যার উপর

ইন্দ্রিয়ের জগৎ নির্ভর। এটা সত্য যে এই জগতে কিছুই অতন্ত্রিত নয় এবং যা অতন্ত্রিত তা কখনও অভিজ্ঞতার মধ্যে আসতে পারে না। কিন্তু তার অর্থ এই নয় যে অতন্ত্রিত কোথাও বাস্তব নয়। ইন্দ্রিয়ের জগৎ অবভাস মাত্র এবং এ কখনও আত্মপ্রতিষ্ঠিত হতে পারে না। অবভাসের ক্রম ধরে কার্য থেকে কারণের দিকে যতই আমরা এগোতে থাকি না কেন আমরা কখনও এতে এমন অবস্থার নাগাল পাব না যাকে অপর সকলের অতন্ত্রিত কারণ গণ্য করা যেতে পারে। অবভাসের ক্রমের প্রতিটি অবস্থায় পূর্ববর্তী একটি অবস্থা আছে। কাজেই পরিপূর্ণ ব্যাখ্যার জন্য আমাদের প্রজ্ঞার দাবী অনুসারে আমাদের অবভাসের ক্রমের বাইরে চলে যেতে হয় এবং একটি অতীন্দ্রিয় ভিত্তির অনুসন্ধান করতে হয় যে ঐ ক্রমের কোন অবস্থা নয়, অথচ সমগ্র ক্রমকে নিয়ন্ত্রিত করে। আমরা বলতে চাই না যে, এই রকম একটা বোধগম্য ভিত্তি অস্তিত্বশীল বা আমরা এর সম্পর্কে কখনও কিছু জানতে পারি। আমরা শুধু বলতে চাই যে ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য জগতের এই রকম একটা ভিত্তি আছে—এই ধরনের অনুমান এই জগতে সম্ভাব্যতা পুরোমাত্রায় বিরাজ করছে —এই ঘটনার দ্বারা খণ্ডিত হয় না।

জগতের সব বস্তুর সম্ভাব্যতা একটি বোধগম্য ভিত্তির সম্ভাবনাকে বাদ দেয় না

১৪। শুদ্ধ প্রজ্ঞার বিরোধ সম্পর্কে মন্তব্য (Concluding note on the whole Antinomy of Pure Reason) :

যতক্ষণ পর্যন্ত আমাদের ধারণা ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য অবভাসের অতন্ত্রিত সমুদয় নিয়ে, তখনও তারা বিশ্বজগৎ সম্পর্কীয়। কিন্তু যখন তারা ইন্দ্রিয়ের জগতের বাইরে অতন্ত্রিতের সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত, তখন তারা আর বিশ্বজগৎ সম্পর্কীয় থাকে না, তারা হয়ে পড়ে অতীন্দ্রিয়। যে ধারণা চতুর্থ বিরোধের সৃষ্টি করেছে, সেই ধারণা সম্পর্কে একথাই সত্য। এর দ্বারা চালিত হয়ে আমরা অবভাসকেই ছাড়িয়ে চলে যাই এবং এমন একটা সত্তার কথা চিন্তা করি যিনি জগৎ এবং অভিজ্ঞতার বাইরে। বুদ্ধি জগৎকে সম্ভাব্য অবভাসের ক্রমরূপে উপস্থাপিত করে এবং আমরা এমন কিছুর কথা ভাবতে বাধ্য হই

যেটিতে ক্রমের পরিসমাপ্তি, এবং যেটি সব অবভাস থেকে পুরোপুরি পৃথক। কিন্তু আমরা এই স্ব-প্রতিষ্ঠিত সত্তার কথা কিভাবে ভাবব, যার কোন অভিজ্ঞতা আমাদের হয় না। এক পরম অনিবার্য সত্তার (ঈশ্বরের) আলোচনাই এর পর আমরা করব।

১৫। অতীন্দ্রিয় আদর্শ (Transcendental Ideal) :

শুদ্ধ প্রজ্ঞার তৃতীয় অতীন্দ্রিয় ধারণাকে কাণ্ট বলেছেন অতীন্দ্রিয় আদর্শ (Transcendental Ideal)। মূলতঃ, এটি বলতে গেলে সব সম্ভাব্য বিধেয়র মোট সমষ্টি বা যোগফল (sumtotal of all possible predicates), যেটি পূর্বতঃ সিদ্ধরূপে সব বিশেষ সম্ভাবনার উপাত্তকে ধারণ করে আছে (containing a priori the data for all particular possibilities)।

অতীন্দ্রিয় আদর্শ সব সম্ভাব্য বিধেয়র মোট সমষ্টি

বিষয়টা ভাল করে বুঝে নেওয়া যাক্। কাণ্টের মতে সুনির্দিষ্টভাবে কোন একটি বিষয়কে জানতে হলে, আমাদের তাকে সব সম্ভাব্য বিধেয়র মোট সমষ্টি বা যোগফলের সঙ্গে তুলনা করতে হবে এবং সদর্থক বা নঞর্থক বিবৃতির জন্য এই বিষয়টির ক্ষেত্রে উপযোগী এমন বিধেয়কে, এই সমষ্টি থেকে নির্বাচন করে নিতে হবে।

কিন্তু সম্ভাব্য বিধেয়র এই সমষ্টিটি কি? সম্ভাব্য বিধেয়র এই সমষ্টি, যার পরিপ্রেক্ষিতে সব তন্ত্রিত সম্ভব, সদর্থক বিধেয় বা সত্তার সমগ্রত্ব (a totality of positive predicates or realities)। কোন কিছু নঞর্থক বা অভাবাত্মককে মৌলিক বলে গণ্য করা চলে না। আলোক কি জানলেই অন্ধকারকে বোঝা যায়, কেননা অন্ধকার হ'লো আলোকের অভাব। যখন আমরা কোন বিষয়কে সদর্থক ও নঞর্থক বিধেয় দ্বারা বিশেষিত করি, তখন সদর্থক বিধেয়গুলিই প্রকৃতপক্ষে এই বিশেষিতকরণের ভিত্তিস্বরূপ। কাজেই সব সম্ভাব্য বিধেয়র সমষ্টি, যার জন্য সব বিশেষিতকরণ সম্ভব হয়, হ'ল সদর্থক বিধেয় বা সত্তার সমগ্রত্ব।

সম্ভাব্য বিধেয়র এই সমষ্টি সদর্থক বিধেয় বা সত্তার সমগ্রত্ব

এটি হ'ল সব সত্তার মোট সমষ্টি বা যোগফল। কোন সীমিত বস্তুকে বিশেষিত করার জন্য প্রয়োজনীয় বিধেয়কে এই সমষ্টি থেকে নেয়া হয়, কিন্তু এটি নিজে নির্বিশেষ (indeterminate) নয়। বৈকল্পিক ন্যায়-অনুমানের ক্রম ধরে অগ্রসর হতে হতে মন সব বিশেষ বিধেয়র অতন্ত্রিত শর্ততে (unconditional condition) উপনীত হয়। এটি হ'ল সব সীমিত সত্তার বিশেষিতকরণের উৎস (source of all determinations)। এটি হ'ল তাদের ভিত্তি—তাদের সমষ্টি নয়। সব সীমিত সত্তা হ'ল এর অনুলিপি (copies), আর এটি হ'লো আদর্শ। এটি হ'লো সব সত্তার সত্তা (Being of beings) বা প্রথম সত্তা (First Being)। এটি হ'লো সব সম্ভাব্য পূর্ণতার (Perfections) সমষ্টি। একে সৎ বা বাস্তব সত্তারূপে চিন্তা করা হয়। এটি হ'লো পরমসত্তা। পূর্ণতম সত্তার ধারণা, সবচেয়ে বাস্তব ধারণাও বটে। এটিকে ধারণা করতে হবে একটি অবিমিশ্র সত্তায় অসীম শুদ্ধ পূর্ণতা বা উৎকর্ষের সমন্বয়রূপে।

পূর্ণতম সত্তার ধারণা সবচেয়ে বাস্তব সত্তার ধারণা

তাছাড়া সব সম্ভাব্য সীমিত পূর্ণতার ও সত্তার অতন্ত্রিত শর্তকে অনিবার্য-ভাবে অস্তিত্বশীল ধারণা করা হয়। এইভাবে আমরা এক ঈশ্বরের ধারণায় উপনীত হই, যে ঈশ্বর স্বলক্ষণ, অনিবার্যভাবে অস্তিত্বশীল, অনাদি, অবিমিশ্র এবং সকলদিক থেকে পূর্ণ পরম সত্তা। এই সত্তা সীমিত সত্তার সমষ্টি মাত্র নয় বরং তাদের অতন্ত্রিত শর্ত এবং পরিণাম কারণ (final cause)। এই ধারণাই দার্শনিক ধর্মবিজ্ঞানের বিষয়বস্তু।

ঈশ্বরের ধারণা

কাণ্ট-এর বিশুদ্ধ প্রজ্ঞার প্রক্রিয়াটি খুবই স্পষ্ট। প্রজ্ঞা সব সম্ভাব্য বিধেয়র অতন্ত্রিত ঐক্যকে পেতে চায়। লৌকিক বা ব্যবহারিক পূর্ণতার সমষ্টিতে প্রজ্ঞা তাঁকে খুঁজে পায় না। কাজেই তন্ত্রিতকে অতিক্রম করে তাঁকে পেতে হয়। প্রজ্ঞা তাঁর অনুসন্ধানের যে অনির্দিষ্ট লক্ষ্য তাকে এক বাস্তব পরম পূর্ণতা হিসেবে গণ্য করে। তারপর তাকে একটি ব্যক্তিসত্তা রূপে ধারণা করা হয় এবং এই আদর্শতেই যখন ব্যক্তিত্ব আরোপ করা হয়, তখন এই আদর্শ হয়ে পড়ে ঈশ্বরবাদের ঈশ্বর।

আদর্শতে ব্যক্তিত্ব আরোপ

কিন্তু এই বাস্তবায়িত করার প্রক্রিয়ার মাধ্যমে প্রজ্ঞা সব সম্ভাব্য অভিজ্ঞতাকে অতিক্রম করে যায়। যদিও আমরা বাস্তবায়িত করার দিকে চালিত হই, আমরা একথা বলতে পারি না যে যা প্রজ্ঞার নিছক আদর্শ মাত্র তাকে বাস্তবায়িত করার অধিকার আমাদের আছে। একে অতীন্দ্রিয় ভ্রান্তি নামে আখ্যাত করা যেতে পারে এবং এই ভ্রান্তির উৎপত্তি এইভাবে হয়ে থাকে।

অতীন্দ্রিয় ভ্রান্তি

আমরা জানি যে কোন লৌকিক বস্তু, অভিজ্ঞতার পরিপ্রেক্ষিতে অর্থাৎ কিনা অন্ত লৌকিক বস্তু বা অবভাসের সম্বন্ধে বাস্তব। কাজেই সব অবভাসের সমষ্টি যে কোন অবভাসের বাস্তবতার ভিত্তি। এখন যা লৌকিক বস্তু সম্পর্কে সত্য, অতীন্দ্রিয় ভ্রান্তিবশতঃ তাকে স্বরূপতঃ বস্তু সম্পর্কে সত্য বলে অনুমান করা হচ্ছে। তাদের সত্তার ভিত্তি অনুমান করা হচ্ছে সব সত্তার সমগ্রত্ব, যাঁকে ঈশ্বর বলে ধারণা করা হচ্ছে। এখানে তিন ধরনের ভ্রান্তির উৎপত্তি হ'ল। প্রথমতঃ, যা অবভাস সম্পর্কে সত্য তা স্বরূপতঃ বস্তু সম্পর্কে সত্য বলে মনে করা হচ্ছে। দ্বিতীয়তঃ, আমরা ভুলে যাচ্ছি যে অভিজ্ঞতা সমগ্রভাবে (সমষ্টিগত ঐক্য রূপে) প্রদত্ত হয় না, অংশতঃ অর্থাৎ ব্যষ্টিগতভাবে প্রদত্ত হয়। তৃতীয়তঃ, সত্তার সমগ্রত্বকে বা স্বরূপতঃ বস্তুর সমষ্টিগত ঐক্যকে একটি স্বলক্ষণ (individual) একক বস্তুর সঙ্গে গুলিয়ে ফেলা হচ্ছে এবং শেষপর্যন্ত তাকে বুদ্ধিবৃত্তিসম্পন্ন স্বরূপতঃ বস্তু বা ঈশ্বর রূপে ধারণা করা হচ্ছে।

অতীন্দ্রিয় ভ্রান্তির উৎপত্তির ব্যাখ্যা

এমন কোন সত্তা আছে, যা সবচেয়ে পূর্ণ বা যা পরমসত্তা অর্থাৎ কিনা সব সম্ভাব্য পূর্ণতার মোট সমষ্টির ধারণার অনুরূপ কোন বস্তু আছে, এ ধরনের ঘোষণা করার কোন অধিকার আমাদের নেই। পূর্ণতার সমগ্রত্বের ধারণাকে বাস্তবায়িত করার অর্থ হ'লো যে, আমরা বুদ্ধির আকারগুলিকে তাদের নির্দিষ্ট প্রয়োগ ক্ষেত্রের বাইরে প্রয়োগ করছি।

বুদ্ধির আকারের অপপ্রয়োগ

১৬। ঈশ্বরের অস্তিত্বের পক্ষে যুক্তি (Arguments for the existence of God) :

এটা স্পষ্ট যে, কাণ্টের যুক্তিবাক্য স্বীকার ক'রে নিলে ঈশ্বরের অস্তিত্বের কোন প্রমাণ সম্ভব নয়। কিন্তু এটা যে অসম্ভব কাণ্ট সে বিষয়টিকে আরো পরিষ্কার করে দেখিয়ে দিতে চান। কাণ্টের মতে প্রমাণের প্রতিটি পংক্তিই ভ্রান্ত। তাঁর মতে চিন্তনমূলক তত্ত্ববিদ্যায় ঈশ্বরের অস্তিত্ব প্রমাণের তিনটি উপায় আছে। আমরা (১) অভিজ্ঞতার ভিত্তিতে বা (২) শুধুমাত্র প্রত্যয়ের ভিত্তিতে ঈশ্বরের অস্তিত্বের পক্ষে যুক্তি দিতে পারি। আবার অভিজ্ঞতার ভিত্তিতে যুক্তি দিতে গিয়ে আমরা (ক) বিশেষ কোন জিনিসের নির্দিষ্ট অভিজ্ঞতার ভিত্তিতে বা (খ) কোন কিছুর অনির্দিষ্ট অভিজ্ঞতার ভিত্তিতে যুক্তি দিতে পারি। যেমন অভিজ্ঞতায় প্রদত্ত বস্তুর বিশেষ কোন বৈশিষ্ট্য দেখে অর্থাৎ উপায় ও উদ্দেশ্যের মধ্যে উপযোগিতা লক্ষ্য ক'রে, আমরা তাদের কারণ রূপে ঈশ্বরের অস্তিত্ব অনুমান করতে পারি। একে বলা যায় ঈশ্বরের অস্তিত্বের প্রমাণরূপে পরিণাম বা উদ্দেশ্য সম্পর্কীয় যুক্তি (Teleological Argument)। দ্বিতীয়তঃ, অভিজ্ঞতায় তন্ত্রিত কিছুকে প্রত্যক্ষ করে আমরা তার আদি কারণ রূপে অতন্ত্রিত এবং অনিবার্য ঈশ্বরের অস্তিত্ব অনুমান করতে পারি। একে বলা হয় বিশ্বতত্ত্ব-বিষয়ক বা আদিকারণ বিষয়ক যুক্তি (Cosmological Argument)। তৃতীয়তঃ, শুধুমাত্র ঈশ্বরের ধারণা থেকে ঈশ্বরের অস্তিত্ব পূর্বতঃ সিদ্ধভাবে অবরোহী প্রথায় নিঃসৃত করতে পারি। এটাকে বলা হয় তত্ত্ববিষয়ক যুক্তি (Ontological Argument)।

ঈশ্বরের অস্তিত্ব প্রমাণের তিনটি উপায়

কাণ্ট এই প্রমাণগুলি আলোচনা করতে গিয়ে তৃতীয়টিকে প্রথমে আলোচনা করেছেন। কেননা তত্ত্ববিদ্যায় মনের গতি শুদ্ধ প্রজ্ঞার অতীন্দ্রিয় আদর্শের দ্বারাই সর্বদা চালিত হয়, কারণ সেটিই তার অনুসন্ধানের লক্ষ্য। কাজেই ঈশ্বরের ধারণা থেকে তাঁর অস্তিত্বের পূর্বতঃ সিদ্ধ যুক্তি নিয়ে শুরু করাই কাণ্ট যুক্তিযুক্ত মনে করেছেন। তাছাড়া এটা কাণ্টের বিশ্বাস যে, ঈশ্বর সম্পর্কীয় অন্যান্য যুক্তিগুলি তত্ত্ববিষয়ক যুক্তির উপর নির্ভরশীল। কাজেই যেহেতু তৃতীয় যুক্তিটিই মৌলিক, কাণ্ট এটিই প্রথমে আলোচনা করতে চান।

ঈশ্বরের অস্তিত্ব প্রমাণ-বিষয়ক যুক্তিগুলি তত্ত্ব-বিষয়ক যুক্তির উপর নির্ভর

(ক) ঈশ্বরের অস্তিত্ব বিষয়ে তত্ত্ববিষয়ক প্রমাণের অসম্ভাব্যতা (The impossibility of the Ontological proof of the existence of God) : তত্ত্ববিষয়ক যুক্তিটির যে সাধারণ রূপের কথা কাণ্ট চিন্তা করেছেন সেটিকে এভাবে ব্যক্ত করা যেতে পারে। ঈশ্বরের ধারণা এমন যার থেকে পূর্ণতম এবং মহত্তম কিছু চিন্তা করা যায় না। কিন্তু অস্তিত্ব পূর্ণতার অন্তর্গত। যার অস্তিত্ব নাই তাকে পূর্ণতম বলা যায় না। কাজেই পূর্ণতম সত্তা যদি সম্ভব হয়, অনিবার্য অস্তিত্ব (Necessary Existence) পূর্ণতম সত্তার ধারণার অন্তর্ভুক্ত হবে। কিন্তু পূর্ণতম সত্তা একটি সম্ভাব্য ধারণা। কাজেই এইরূপ সত্তা অনিবার্যভাবে অস্তিত্বশীল। অর্থাৎ আমাদের এক পরম অনিবার্য সত্তার ধারণা আছে, এবং এই ধারণা থেকেই এর অস্তিত্ব নিঃসৃত হয়। কাণ্ট দেখাতে চান যে, এইরকম অনিবার্য সত্তার ধারণা করা যায় না; এবং যদি করাও যায়, এই ধারণা থেকেই এর বাস্তব অস্তিত্ব নিঃসৃত হয় না।

অনিবার্য অস্তিত্ব পূর্ণতম সত্তার ধারণার অন্তর্ভুক্ত

এই যুক্তিটিকেই অন্যরকমভাবে ব্যক্ত করা যেতে পারে। ঈশ্বরের ধারণা এক সর্বতোভাবে অনিবার্য সত্তার ধারণা এবং এই ধারণা যদি সম্ভব হয়, এর অস্তিত্ব আছে। কেননা শুধুমাত্র সম্ভব এবং বাস্তবে অস্তিত্বশীল নয় এমন অনিবার্য সত্তার ধারণা স্ববিরোধী ধারণা। কিন্তু একান্তভাবে অনিবার্য সত্তার ধারণা এক সম্ভাব্য সত্তার ধারণা। সুতরাং ঈশ্বর অস্তিত্বশীল।

কাণ্ট অভিযোগ জানিয়ে বলেন যে, নিছক সম্ভবপর অনিবার্য সত্তার ধারণাকে স্ববিরোধী ধারণা বলা অর্থহীন। এইরূপ সত্তার ধারণাকে নিছক সম্ভবপর মনে করার অর্থ এর অস্তিত্বের কথা চিন্তা না করা; তা'হলে বিরোধিতার সৃষ্টি হতে পারে এমন কিছু অবশিষ্ট থাকল কী? "তুমি যদি এর অস্তিত্বের কথা চিন্তা না কর, তুমি বস্তুটিকে তার সব বিধেয় সহই-ত চিন্তা করছ না", কাজেই বিরোধিতার অবকাশ কোথায়? একটি ত্রিভুজের কথা চিন্তা করলে তার তিনটি কোণের কথা চিন্তা না করে পারা যায় না। ত্রিভুজকে স্বীকার করে নিয়ে ত্রিভুজের শুধুমাত্র তিনটি কোণকে অস্বীকার করলে বিরোধিতা দেখা দেবে। কিন্তু যদি তিনটে কোণসহ সমগ্র

কাণ্টের সমালোচনা

ত্রিভুজটাকেই অস্বীকার করা হয় তাহলে আর বিরোধিতার কোন অবকাশ থাকে কী? সেরূপ ঈশ্বরকে স্বীকার করে নিলে তার সর্বশক্তিমত্তাকে অস্বীকার করা যায় না। অস্বীকার করলে বিরোধিতার উদ্ভব হবে। কিন্তু সর্বশক্তিমত্তা এই গুণসহ যদি ঈশ্বরের অস্তিত্বই অস্বীকার করা যায় তাহলে বিরোধিতার আর অবকাশ থাকে না। যদি অস্তিত্ব কোন প্রত্যয়ের উপাদানের অংশ হত, যেমন তিনটি কোণের অধিকারী হওয়া 'ত্রিভুজ' এই প্রত্যয়টির অর্থের অংশ, তাহলে ঈশ্বরের অস্তিত্ব অস্বীকার করলে বিরোধিতার সৃষ্টি হত। কিন্তু 'অস্তিত্ব' পূর্ণতম সত্তা বা ঈশ্বরের কোন অনিবার্য উপাদান নয় এবং সেহেতু ঈশ্বরের অস্তিত্ব অস্বীকার করলে কোন বিরোধিতার সৃষ্টি হয় না।

'অস্তিত্ব' পূর্ণতম সত্তার অনিবার্য্য উপাদান নয়

একথা হয়ত বলা যেতে পারে যে, অন্য কোন বস্তুর ক্ষেত্রে তার অস্তিত্ব অস্বীকার করার মধ্যে কোন বিরোধ নেই। কেননা অন্য কোন সত্তার ক্ষেত্রে অস্তিত্বশীল হওয়া সত্তার পক্ষে অনিবার্য নয়। কিন্তু ঈশ্বরের ক্ষেত্রে তা নয়। ঈশ্বর বা পূর্ণতম সত্তা অনিবার্যভাবে অস্তিত্বশীল, কাজেই এক্ষেত্রে ঈশ্বরের সম্ভাবনার কথা চিন্তা করা এবং তার বাস্তব অস্তিত্বকে অস্বীকার করা অবশ্যই বিরোধিতার সৃষ্টি করবে। অস্তিত্বহীন পূর্ণ সত্তার ধারণা যৌক্তিক অসঙ্গতিপূর্ণ।

ঈশ্বরের চিন্তা তাঁর বাস্তব অস্তিত্বের চিন্তার সঙ্গে যুক্ত

কাণ্ট এভাবে তার উত্তর দিয়েছেন। প্রথমতঃ, ঈশ্বরের ধারণার মধ্যে কোন যৌক্তিক অসংগতি আমরা প্রত্যক্ষ করি না। কিন্তু তার দ্বারাই প্রমাণ হ'ল না পূর্ণতম সত্তার ধারণা অবশ্যই সম্ভব বা এটি একটি অনিবার্য ধারণা। দ্বিতীয়তঃ, ঈশ্বরের ধারণা থেকে তার অস্তিত্বের ধারণা নিঃসৃত করা অর্থহীন। কেননা এই জাতীয় যুক্তি পুনরুক্তি দোষে দুষ্ট। ঈশ্বরের ধারণাতে অস্তিত্ব আরোপ করলে ঈশ্বর অবশ্যই অস্তিত্বশীল হবেন। কিন্তু তাহলে যুক্তিটা হবে একজন অস্তিত্বশীল সত্তা অস্তিত্বশীল (an existent being exists)।

কাণ্টের উত্তর

এটা সত্য হলেও পুনরুক্তি দোষে দুষ্ট। পূর্ণতম সত্তার ধারণার মধ্যে অস্তিত্ব আরোপ করে তাকে অস্তিত্বশীল বলা, একই কথার পুনরুক্তি করা। যদি যুক্তিচ্ছলে বলা হয় যে, এ হ'ল সম্ভাবনা থেকে বাস্তবতায় উপনীত হওয়া তাহলে বলতে হয় যে, এ নিজেকে প্রতারণা করা ছাড়া কিছুই নয়। কেননা এ হ'ল বাস্তবতাকে সম্ভাবনার অন্তর্গত করে নিয়ে তবে বাস্তবতার কথা বলা।

পুনরুক্তি দোষ

কাণ্টের মতে অস্তিত্ব বিষয়ক প্রতিটি বচনই সংশ্লেষণাত্মক, বিশ্লেষণাত্মক নয়। অস্তিত্বের ধারণা এবং বাস্তব অস্তিত্বের মধ্যে যে সম্পর্ক সেটা বিশ্লেষণাত্মক নয়, সংশ্লেষণাত্মক। ধারণা থেকে বিশ্লেষণের মাধ্যমে অস্তিত্বে উপনীত হওয়া যায় না। কোন কিছুর বাস্তব অস্তিত্ব প্রমাণ করতে হলে বাস্তব অভিজ্ঞতার প্রয়োজন। ধারণা থেকেই যদি বাস্তব অস্তিত্ব পাওয়া যেত তাহলে কাণ্ট বলেন, আমার পকেটে একশত ডলার আছে ধারণা করলেই আমার পকেটে একশত ডলারের বাস্তব অস্তিত্ব প্রত্যক্ষ করতাম। কিন্তু বাস্তবে তা দেখি না; তেমনি ঈশ্বরের ধারণা থেকে কখনও ঈশ্বরের বাস্তব অস্তিত্ব পাওয়া যেতে পারে না।

ধারণা থেকে বিশ্লেষণের মাধ্যমে অস্তিত্বে উপনীত হওয়া যায় না

অবশ্য তত্ত্ববিষয়ক যুক্তির সমর্থকবৃন্দ একথা বলতে পারেন যে অন্যান্য ক্ষেত্রে অস্তিত্ব বিষয়ক বচন সংশ্লেষণাত্মক হলেও, পূর্ণতম সত্তার ক্ষেত্রে অস্তিত্বের ধারণা পূর্ণতম সত্তার ধারণার অন্তর্গত। কিন্তু কাণ্টের মতে অস্তিত্ব প্রকৃতপক্ষে কোন বিধেয় নয়। অস্তিত্ব কোন বস্তুর ধারণার কোন অংশ নয়। অস্তিত্বের যোগ বা বিয়োগে কোন প্রত্যয়ই কোন কিছু লাভ করে না বা হারায় না। 'অস্তিত্ব' কোন ধারণাতে কিছু যোগ করে দেয় না।

'অস্তিত্ব' কোন বিধেয় নয়

সম্ভাব্য একশত ডলার বাস্তব একশত ডলারের থেকে কম নয়। কাজেই 'অস্তিত্ব' যখন কোন কিছু যোগ করে দেয় না, বা কোন ধারণার উপাদানের কোন অংশ নয়, তখন অস্তিত্ব কোন বিশ্লেষণাত্মক বচনের বিধেয়রূপে ব্যবহৃত হতে পারে না। এমন কোন ধারণা নেই, যাকে নিছক পরীক্ষা করেই আমরা বলতে পারি যে, এই ধারণার দ্বারা নির্দেশিত বস্তুটি অস্তিত্বশীল

কি অস্তিত্বশীল নয়। সব অস্তিত্ববিষয়ক বচন হল সংশ্লেষণাত্মক এবং আমরা অভিজ্ঞতা থেকেই জানতে পারি কোন বস্তু আছে কি নেই। আমরা পূর্ণতম সত্তার ধারণার অধিকারী হতে পারি। কিন্তু সেটা অস্তিত্বশীল কিনা এই প্রশ্ন থেকে যায়। যখন আমরা কোন কিছুকে স্বীকার করি তখন আমরা উদ্দেশ্যকে তার সব বিধেয় নিয়েই স্বীকার করি। কাজেই ঈশ্বরের অস্তিত্ব যখন অস্বীকার করা হয় তখন আমি কোন উদ্দেশ্যের বিধেয়কে অস্বীকার করছি না। আমি চিন্তায় উদ্দেশ্যকে তার সব বিধেয় সহই অস্বীকার করছি এবং কোন যৌক্তিক অসংগতির বা বিরোধিতার সৃষ্টি হচ্ছে না।

উদ্দেশ্যকে সব বিধেয়সহ অস্বীকার করা হচ্ছে

শুধুমাত্র কোন বস্তুর ধারণা থেকেই তার অস্তিত্বে উপনীত হওয়া যায় না। যদি তার অস্তিত্বের কথা আমাদের বলতে হয় তাহলে তা অবশ্যই বাস্তবে প্রত্যক্ষগোচর হবে বা যা বাস্তবে প্রত্যক্ষিত হয় তার সঙ্গে লৌকিক নিয়মের সাহায্যে যুক্ত হবে। সম্ভাব্য অভিজ্ঞতার সম্পর্কেই অস্তিত্ব আমাদের কাছে অর্থপূর্ণ। পরম সত্তার ধারণা শুদ্ধ প্রজ্ঞার ধারণা এবং এই ধারণা অভিজ্ঞতাতে কখনও প্রদত্ত হতে পারে না। এটি নিছক একটি ধারণা মাত্র।

ঈশ্বর নেই, কাণ্ট একথা বলতে চান না। তিনি যা বলতে চান তা হ'ল ঈশ্বর অস্তিত্বশীল কিনা আমরা জানি না এবং ঈশ্বরের শুধুমাত্র ধারণা থেকে এই জ্ঞান পাওয়া সম্ভব নয়। কোন বস্তুর নিছক ধারণা থেকে আমরা কখনও তার অস্তিত্বে উপনীত হতে পারি না। কেননা অস্তিত্ব কোন ধারণার উপাদানের কোন অংশ নয়।

নিছক ধারণা থেকে অস্তিত্বে উপনীত হওয়া যায় না

(খ) ঈশ্বরের অস্তিত্বের প্রমাণরূপে বিশ্বতত্ত্ববিষয়ক যুক্তির অসম্ভাব্যতা (The Impossibility of the Cosmological Proof of the Existence of God): তত্ত্ববিষয়ক যুক্তিগুলির কোনটির ক্ষেত্রে কোন অভিজ্ঞতার প্রমাণ নেই। যুক্তিটি পুরোপুরিই অভিজ্ঞতা-পূর্ব। কিন্তু বিশ্বতত্ত্ব বিষয়ক যুক্তিতে অভিজ্ঞতার প্রসঙ্গ রয়েছে, যদিও কোন বিশেষ অভিজ্ঞতার প্রসঙ্গ নেই; এবং যুক্তিটি পুরোপুরি অভিজ্ঞতা-পূর্ব নয়।

ঈশ্বরের অস্তিত্ব প্রসঙ্গে বিশ্বতত্ত্ব বিষয়ক যুক্তির কাণ্ট প্রদত্ত ব্যাখ্যা লাইবনিজ (*Leibnitz*) প্রদত্ত ব্যাখ্যার উপর প্রতিষ্ঠিত। যদি কোন কিছু অস্তিত্বশীল হয়, তাহ'লে এক নিরপেক্ষ অনিবার্য সত্তা (absolutely necessary being)-রও অবশ্যই অস্তিত্ব থাকবে। অন্ততঃপক্ষে আমি অস্তিত্বশীল, সুতরাং নিরপেক্ষ অনিবার্য সত্তারও অস্তিত্ব রয়েছে। এই যুক্তি কোন বিশেষ অভিজ্ঞতার কথা বলে না, কিন্তু যে কোন অভিজ্ঞতা বা যে কোন বস্তুর অভিজ্ঞতাই এই যুক্তির উদ্দেশ্য সিদ্ধ করবে। যেহেতু সব সম্ভাব্য অভিজ্ঞতার বস্তু হল বিশ্বজগৎ, যুক্তিটি বিশ্বতত্ত্ববিষয়ক যুক্তি নামে খ্যাত। এই যুক্তিটিকে লাইবনিজ (*Leibnitz*) বলেছেন জগতের আপেক্ষিকতার (the contingency of the world) ভিত্তিতে যুক্তি। এই জগতের প্রতিটি আপেক্ষিক ঘটনার বা সত্তার (contingent event or being) একটি কারণ আছে, যে কারণ অন্য কিছুর মধ্যে নিহিত। প্রতিটি আপেক্ষিক ঘটনার কারণরূপে রয়েছে অন্য আপেক্ষিক ঘটনা। এইসব আপেক্ষিক ঘটনার ভিত্তিস্বরূপ রয়েছে কোন এক নিরপেক্ষ অনিবার্য সত্তা যা নিজেই নিজের অস্তিত্বের ভিত্তিস্বরূপ, এর অগ্রবর্তী কোন কিছুর উপর নয়। এই সত্তা হলেন ঈশ্বর।

বিশ্বতত্ত্ববিষয়ক যুক্তি
জগতের আপেক্ষিকতার
ভিত্তিতে যুক্তি

বিশ্বতত্ত্ববিষয়ক যুক্তিটি উপরে যেভাবে প্রদত্ত হয়েছে তাতে দেখা যায় যে, অপ্রধান আশ্রয়বাক্যটিতে (আমি অস্তিত্বশীল) অভিজ্ঞতার ব্যাপার রয়েছে। প্রধান আশ্রয়বাক্যটি একটা সাধারণ অভিজ্ঞতার ভিত্তিতে একটি অনিবার্য সত্তার অস্তিত্ব অনুমান করে নিয়েছে।

কাণ্ট এই যুক্তির সমালোচনায় বলেন যে, সাধ্য আশ্রয়বাক্যটিতে কার্যকারণ নিয়মের অভিজ্ঞতা-উর্ধ্ব (transcendent) প্রয়োগ হয়েছে। অর্থাৎ কিনা নিয়মটির অপপ্রয়োগ হয়েছে। যা কিছু আপেক্ষিক তার কারণ আছে। ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতার জগতে নিয়মটি কার্যকর এবং এই জগতের পরিপ্রেক্ষিতেই এর তাৎপর্য রয়েছে। কিন্তু ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতায় প্রদত্ত জগৎকে অতিক্রম করে নিয়মটির প্রয়োগ আমরা করতে পারি না। অনিবার্য সত্তা, জগৎ এবং অভিজ্ঞতার বাইরে অবস্থিত এবং

কাণ্টের সমালোচনা

একেই জগতের কারণরূপে অনুমান করা হয়। কিন্তু আমরা কিভাবে জানতে পারি যে, কার্যকারণ নীতি জগতের বাইরেও প্রযোজ্য? দ্বিতীয়তঃ, যখন আমরা এক আদি কারণ অনুমান করি; তখন আমরা ধরে নিই যে লৌকিক কারণের ক্রম অসীম হতে পারে না। কিন্তু এই লৌকিক কারণের ক্রম অসীমও হতে পারে। কাজেই কোন অভিজ্ঞতা-উর্ধ্ব আদি কারণের অনুমান—অনিবার্য নয়। তৃতীয়তঃ, ধারণা করা হয় অতন্ত্রিত নিরপেক্ষভাবে অনিবার্য। কিন্তু যখন আমরা সব তন্ত্রিতকেই বাদ দিয়ে দিয়েছি তখন আমরা অনিবার্যতার শর্তও বাদ দিয়ে দিয়েছি। কেননা শর্তই কোন কিছুকে অনিবার্য করে এবং যখন কোন শর্ত নেই, তখন অনিবার্যতার প্রশ্নও ওঠে না। তাছাড়া কাণ্টের মতানুসারে বিশ্বতত্ত্ববিষয়ক যুক্তি এক অনিবার্য সত্তার অতন্ত্রিত ঐক্যে (Unconditioned Unity of a necessary being) অবভাসের ক্রমের সম্পূর্ণতা সাধন করেছে। কপলস্টোন (*Copleston*) বলেন, "এটা করার একটা স্বাভাবিক প্রবণতা প্রজ্ঞার থাকলেও, এই প্রবণতার কাছে আত্মসমর্পণ আমাদের জ্ঞান বৃদ্ধি করতে পারে না।"

কপলস্টোনের মন্তব্য

উপরিউক্ত সমালোচনা ছাড়াও কাণ্ট মনে করেন এক অনিবার্য সত্তার ধারণা থেকে ঈশ্বরের অস্তিত্বে উপনীত হতে হলে তত্ত্ববিষয়ক যুক্তির আশ্রয় নিতে হয়। কিভাবে তা দেখা যাক। এক অনিবার্য সত্তার ধারণা হল নির্বিশেষ (Indeterminate)। যদি স্বীকারই করে নেওয়া হয় যে অভিজ্ঞতা আমাদের এক অনিবার্য সত্তার ধারণায় উপনীত করে, আমরা অভিজ্ঞতার ভিত্তিতে এই অনিবার্য সত্তার বৈশিষ্ট্যগুলিকে জানতে পারি না। কাজেই আমাদের প্রজ্ঞা মনে করে অনিবার্য সত্তার জন্য যে প্রত্যয় উপযোগী সেটি সে খুঁজে পেয়েছে। সেটি হ'ল সর্বাপেক্ষা সৎ বা পূর্ণ সত্তার ধারণা। কাজেই অনিবার্য সত্তা হল সর্বাপেক্ষা সৎ বা পূর্ণ সত্তা। কিন্তু এ হ'ল অভিজ্ঞতাকে বাদ দিয়ে শুধু প্রত্যয় নিয়েই প্রজ্ঞার কাজ করে যাওয়া, যা তত্ত্ববিষয়ক যুক্তির বৈশিষ্ট্য। তাছাড়া অনিবার্য সত্তা যদি হয় সবচেয়ে সৎ বা পূর্ণতম সত্তা, তাহলে সবচেয়ে সৎ বা

বিশ্বতত্ত্ববিষয়ক যুক্তি তত্ত্ববিষয়ক যুক্তির উপর প্রতিষ্ঠিত

পূর্ণ সত্তা হবে অনিবার্য সত্তা, অর্থাৎ এর অর্থ হল এই কথা বলা যে সবচেয়ে সৎ বা পূর্ণতম সত্তার ধারণার মধ্যেই তার অস্তিত্বের সর্বনিরপেক্ষ অনিবার্যতা নিহিত রয়েছে। কিন্তু এ তত্ত্ববিষয়ক যুক্তি ছাড়া কিছুই নয়। তত্ত্ববিষয়ক যুক্তি যদি ভ্রান্ত হয় তা'হলে বিশ্বতত্ত্ববিয়য়ক যুক্তিও ভ্রান্ত হবে।

অনেক দার্শনিক এবং দর্শনের ইতিহাস লেখক সিদ্ধান্ত করেছেন যে, বিশ্বতত্ত্ববিষয়ক যুক্তি অনিবার্যভাবেই তত্ত্ববিষয়ক যুক্তিতে নিজেকে জড়িয়ে ফেলে। কিন্তু দর্শনের ইতিহাসপ্রণেতা কপলস্টোন (*Copleston*) এঁদের সঙ্গে একমত হতে পারেন নি। কপলস্টোন বলেন যে, অভিজ্ঞতার ভিত্তিতে যুক্তি যদি অনিবার্য সত্তার অস্তিত্ব প্রমাণ করতে না পারে, শুধুমাত্র এক অনিবার্য সত্তার অস্পষ্ট ধারণা দেয়, তাহলে হয়তো এমন একটা প্রত্যয়ের সন্ধান করতে হবে যার উপাদানের মধ্যে অস্তিত্ব নিহিত, যাতে অনিবার্য সত্তার ধারণা থেকেই তার অস্তিত্বকে নিঃসৃত করা যাবে। তাহলে অবশ্য তত্ত্ববিষয়ক যুক্তিতে জড়িয়ে পড়তে হবে। কিন্তু যদি অভিজ্ঞতার ভিত্তিতে প্রদত্ত যুক্তি এক অনিবার্য সত্তার অস্তিত্বের স্বীকৃতি দিতে পারে তাহলে পূর্বতঃ সিদ্ধভাবে এই সত্তার অনিবার্যতারূপ গুণ নিরূপণের বিষয়টির সঙ্গে তত্ত্ববিষয়ক যুক্তির কোন সম্পর্ক থাকে না। কেননা তত্ত্ববিষয়ক যুক্তি সম্ভাব্য এক সত্তার ধারণা থেকে তার অস্তিত্ব নিঃসৃত করতে চায়; যে সত্তার অস্তিত্ব অন্য ভিত্তিতে স্বীকৃত হয়েছে, তার ধারণা থেকে গুণাবলী নিঃসৃত করতে চায় না। কপলস্টোন মনে করেন যে কাণ্টের ধারণা হ'ল অভিজ্ঞতার ভিত্তিতে যে যুক্তি দেওয়া হয়েছে, সেই যুক্তি আমাদের এক অনিবার্য সত্তার অস্পষ্ট ধারণা দেয়, কিন্তু তার জন্য একথা বলা চলে না যে, বিশ্বতত্ত্ববিষয়ক যুক্তি অনিবার্যভাবেই তত্ত্ববিষয়ক যুক্তিতে এসে উপনীত হয়।

কপলস্টোনের সমালোচনা

(গ) **বিশ্বপ্রকৃতি-ধর্মবিজ্ঞান সম্পর্কীয় প্রমাণের অসম্ভাব্যতা** (The impossibility of the Physico-Theological proof) ঃ বিশ্বপ্রকৃতি-ধর্মবিজ্ঞান সম্পর্কীয় প্রমাণ, যাকে পরিণাম বা উদ্দেশ্য সম্পর্কীয় যুক্তিরূপেও অভিহিত করা হয় শুধুমাত্র প্রত্যয় বা সাধারণ অভিজ্ঞতা নিয়ে শুরু না করে বিশ্বজগতের বিশেষ অভিজ্ঞতা নিয়ে শুরু করে। উদ্দেশ্য সম্পর্কীয় যুক্তি উদ্দেশ্যের ভিত্তিতে

বিশ্বজগতের অভিজ্ঞতা দিয়ে এই প্রমাণের শুরু

একজন উদ্দেশ্যসাধনকর্তার অস্তিত্ব প্রতিষ্ঠা করতে চায়, যিনি এই জগতের মধ্য দিয়ে তাঁর কিছু লক্ষ্য বা উদ্দেশ্য সিদ্ধ করেন।

বুদ্ধির কাছে আবেদন থাকলেও যুক্তিটি অকাট্য নয়

কাণ্টের মতে এই যুক্তিটি সবচেয়ে প্রাচীন, সহজতম এবং মানুষের সাধারণ বুদ্ধির কাছে এর আবেদন খুবই প্রবল। বিশ্বাস উৎপাদনের ব্যাপারে এই যুক্তির যথেষ্ট ক্ষমতা আছে। কিন্তু সাধারণ মানবীয় বুদ্ধির কাছে এর আবেদন থাকা সত্ত্বেও যুক্তিটির তাত্ত্বিক প্রামাণ্য বা যৌক্তিক অকাট্যতা নেই। কোন স্বতঃসিদ্ধ সুনিশ্চয়তা এই যুক্তি দিতে পারে না।

এই যুক্তি অনুসারে এই জগতের সর্বত্র নিয়ম, শৃঙ্খলা, সামঞ্জস্য বর্তমান, যার মধ্য দিয়ে এক উদ্দেশ্যের প্রকাশ। এই জগতে উপায় ও উদ্দেশ্যের মধ্যে এমন এক উপযোগিতা আছে এবং বিভিন্ন উদ্দেশ্যের মধ্যেও এমন এক সামঞ্জস্য আছে যে কেবলমাত্র অন্ধ যন্ত্রশক্তির সাহায্যে এর ব্যাখ্যা দেওয়া সম্ভব নয়। উপায় ও উদ্দেশ্যের মধ্যে উপযোগিতার বিষয়টি আকস্মিক এই অর্থে যে, বস্তুর প্রকৃতির মধ্যে এই উপযোগিতার বিষয়টি নিহিত নয়। তাহলে এই উপযোগিতার অন্ততঃপক্ষে একটি কারণ স্বীকার করতে হয়, যে কারণটি বস্তুর বাইরে থেকে এই উদ্দেশ্য তাদের মধ্যে আরোপ করে দিয়েছে এবং এই কারণ হবে অবশ্যই বুদ্ধিসম্পন্ন ও স্ব-নিয়ন্ত্রিত। তাছাড়া বিশ্বজগতের বিভিন্ন অংশের পারস্পরিক সম্বন্ধের মধ্যে যেহেতু ঐক্য আছে, বিশ্বজগতের এই বুদ্ধিসম্পন্ন কারণ হবে এক, বহু নয়।

পরিণাম বা উদ্দেশ্যের ভিত্তিতে ঈশ্বরের অস্তিত্ববিষয়ক প্রমাণকে কাণ্ট এইভাবে উপস্থাপিত করেছেন। বিশ্বের অনেক পদার্থের অপরূপ রচনা কৌশল থেকে এক বুদ্ধিসম্পন্ন স্রষ্টার অনুমান করা যেতে পারে। আমরা উপলব্ধি করতে পারি এক সর্বজ্ঞ, সর্বশক্তিমান ঈশ্বর ব্যতিরেকে এই বিশ্বের রচনা সম্ভবপর নয়।

কাণ্ট নানাদিক থেকে এই যুক্তির সমালোচনা করেছেন। প্রথমতঃ, এই যুক্তি স্বীকার করে নিয়েছে যে, প্রকৃতি নিজেই স্বাধীনভাবে ক্রিয়া করে

এই জগতে যে শৃঙ্খলা ও সামঞ্জস্য প্রত্যক্ষ করা যায়, তাকে কখনও উৎপন্ন করতে পারত না। কিন্তু এই না পারার ব্যাপারটা সংশয়ের বিষয়। দ্বিতীয়তঃ, এই যুক্তির ভিত্তি হল মানুষের সৃষ্ট অনেক বস্তু, যেমন বাড়ি, জাহাজ, ঘড়ি প্রভৃতি মানুষের দক্ষতা ও বুদ্ধির প্রমাণ বহন করে। অনুরূপভাবে এই জগতের শৃঙ্খলা, সামঞ্জস্য ও ঐক্য প্রমাণ করে যে, এই জগতেরও এক বুদ্ধিমান স্রষ্টা আছে। কাণ্ট মন্তব্য করেন, এই প্রমাণ শুধু এইটুকু মাত্র প্রতিষ্ঠা করতে পারে যে, এই জগতের একজন কারিগর (architect) আছে এবং তাঁর ক্রিয়া, যে উপাদানের উপর ক্রিয়া করা হচ্ছে, তার সামর্থ্যের দ্বারা সীমিত হবে। কিন্তু এই প্রমাণ জগতের কোন স্রষ্টার অস্তিত্ব প্রতিষ্ঠা করতে পারে না। জগতের শৃঙ্খলা, সামঞ্জস্য ব্যাখ্যার জন্য ঈশ্বরকে অনিবার্য দেখান হয়েছে কিন্তু যে দ্রব্যের সত্তার উপর এই শৃঙ্খলা, সামঞ্জস্য আরোপিত হয়, তার জন্য ঈশ্বরকে অনিবার্য দেখান হয়নি। ঈশ্বর মনুষ্যশিল্পী বা কারিগরের মতন তাঁর হাতের কাছে যে উপাদান পান তাকে সুসামঞ্জস্যপূর্ণ করে তোলেন, কিন্তু স্বাধীনভাবে উপাদানকে সৃষ্টি করেন না।

কাণ্টের সমালোচনা

তাছাড়া যে কার্য থেকে কারণ অনুমান করা হয় সেই কারণ কেবল কার্যের উপযোগী হতে পারে। এই বিশ্বজগৎ খুব বিরাট। এই বিশ্বজগতে যে শৃঙ্খলা ও উদ্দেশ্য প্রত্যক্ষ করা যায় তাও বিরাট ; এর কারণরূপে যে সত্তার অনুমান করা হয় সে সত্তা শক্তিমান ও বিরাট বুদ্ধিসম্পন্ন। কিন্তু যেহেতু এই সত্তা শক্তিমান ও জ্ঞানী, সেহেতু এই সত্তাকে ঈশ্বরের সঙ্গে অভিন্ন মনে করা যুক্তিসঙ্গত নয়। বিরাট জ্ঞান ও ক্ষমতা এক বিষয়, সর্বশক্তিমত্তা ও সর্বজ্ঞতা ভিন্ন বিষয়। উভয়কে এক করে দেখা যুক্তিসঙ্গত নয়। ঈশ্বরের অনন্ত জ্ঞান ও অনন্ত শক্তি আছে বলে আমরা মনে করি। কিন্তু খুব বেশী জ্ঞানী বা শক্তিমান হওয়া ও অনন্ত জ্ঞান ও শক্তির অধিকারী হওয়া এক কথা নয়। আসল কথা ঈশ্বর বলতে আমরা ঠিক যা বুঝি ঈশ্বরের রচনা কৌশলের ভিত্তিতে তা ঠিক প্রমাণিত হয় না।

উদ্দেশ্য সম্পর্কীয় যুক্তি বিশ্বজগতের শৃঙ্খলা এবং উদ্দেশ্যকে আকস্মিক গণ্য করে এবং তাদের ব্যাখ্যার জন্য এক অনিবার্য কারণের অনুমান করতে গিয়ে বিশ্বতত্ত্ববিষয়ক যুক্তিতে (Cosmological argument) উপনীত হয়। আমরা আগেই দেখেছি যে বিশ্বতত্ত্ব বিষয়ক যুক্তি হল প্রচ্ছন্ন তত্ত্ববিষয়ক যুক্তি। যদি ঈশ্বরের মতন কোন অভিজ্ঞতা-উর্ধ্ব সত্তার প্রমাণ একান্ত সম্ভব হয় তাহলে সে প্রমাণ হবে অভিজ্ঞতা-পূর্ব তত্ত্ববিষয়ক যুক্তি। কিন্তু তত্ত্ববিষয়ক যুক্তি হল ভ্রান্ত।

বিশ্বতত্ত্ববিষয়ক যুক্তি প্রচ্ছন্ন তত্ত্ববিষয়ক যুক্তি

কাজেই ঈশ্বরের অস্তিত্ববিষয়ক সবকটি প্রমাণের কোন সাধারণ দোষ বা ত্রুটি আছে এবং প্রত্যেকের নিজস্ব দোষ বা ত্রুটি আছে।

১৭। যৌক্তিক ধর্মবিজ্ঞানের অসম্ভাব্যতা (Impossibility of Rational Theology) :

ঈশ্বরের জ্ঞানের ভিত্তি হতে পারে হয় প্রত্যাদেশ (revelation) কিংবা প্রজ্ঞা (reason)। যৌক্তিক ধর্মবিজ্ঞান যুক্তির ভিত্তিতে আমাদের ঈশ্বরের জ্ঞান দিতে চায়। যৌক্তিক ধর্মবিজ্ঞানকে অতীন্দ্রিয় ধর্মবিজ্ঞান (Transcondental Theology) এবং প্রাকৃতিক ধর্মবিজ্ঞান (Natural Theology)—এই দুই শ্রেণীতে বিভক্ত করা চলে। অতীন্দ্রিয় ধর্মবিজ্ঞান কোন লৌকিক প্রত্যয়ের উপর ভিত্তি না করে শুধুমাত্র শুদ্ধ অভিজ্ঞতা-পূর্ব প্রত্যয়ের ভিত্তিতে সত্তার সত্তা বা পরম সত্তা, ঈশ্বরের ধারণায় উপনীত হয়। প্রাকৃতিক ধর্মবিজ্ঞান জগতের দৃশ্যমান শৃঙ্খলা ও সামঞ্জস্যের ভিত্তিতে ঈশ্বরের ধারণায় উপনীত হয়।

যৌক্তিক ধর্মবিজ্ঞানের শ্রেণীবিভাগ

জ্ঞান তাত্ত্বিক বা ব্যবহারিক হতে পারে। তাত্ত্বিক জ্ঞানের কাজ যা আছে তাকে নিয়ে, ব্যবহারিক জ্ঞানের কাজ যা আছে তা নয়, যা হওয়া উচিত তাকে নিয়ে। আমরা জানি ব্যবহারিক বা নৈতিক নিয়ম হল অনিবার্য, এগুলি আমরা মানতে

জ্ঞান—তাত্ত্বিক এবং ব্যবহারিক

বাধ্য। কিন্তু কে আমাদের বাধ্য করে, এই বাধ্যতাবোধ কার কাছে? এর উত্তরে কাণ্ট বলেন, ঈশ্বরের কাছে। নৈতিক নিয়ম নৈতিক বাধ্যতাবোধের উৎস হিসেবে ঈশ্বরের অস্তিত্ব পূর্ব থেকে স্বীকার করে নেয়। কিন্তু তার দ্বারা ঈশ্বরের অস্তিত্বের তাত্ত্বিক জ্ঞান সূচিত হয় না। এটি কেবলমাত্র আমাদের নৈতিক ক্রিয়াকে পরিচালিত করার জন্য ঈশ্বরে ব্যবহারিক বিশ্বাসের কথা বলে।

নৈতিক বাধ্যতাবোধের ব্যাখ্যার জন্য ঈশ্বরের অস্তিত্ব স্বীকার করতে হয়

তাত্ত্বিক জ্ঞান দু'ধরনের হতে পারে। চিন্তনমূলক এবং বৈজ্ঞানিক। চিন্তনমূলক জ্ঞানের বিষয় এমন বস্তু যার কোন অভিজ্ঞতা সম্ভব নয়। বৈজ্ঞানিক বা প্রাকৃতিক জ্ঞান, কাণ্টের মতে, সেই সব বস্তু নিয়ে আলোচনা করে যেগুলি সম্ভাব্য অভিজ্ঞতায় প্রদত্ত হতে পারে।

তাত্ত্বিক জ্ঞান—চিন্তনমূলক এবং বৈজ্ঞানিক

এটা স্পষ্ট যে প্রজ্ঞার চিন্তনমূলক প্রয়োগের দ্বারা ঈশ্বরের অস্তিত্ব প্রমাণ করা যাবে না। আমরা হয়ত এক পূর্ণ ঈশ্বরের ধারণা করতে পারি। কিন্তু ঈশ্বর যেহেতু আমাদের কাছে সম্ভাব্য অভিজ্ঞতার বস্তু নয়, আমরা কিছুতেই সুনিশ্চিতভাবে ঘোষণা করতে পারি না যে, এই পূর্ণ সত্তার অস্তিত্ব আছে। জগতের ঘটনার আকস্মিকতার ভিত্তিতেও ঈশ্বরের অস্তিত্ব অনুমান করা যায় না, কেননা তাহলে আমরা কার্যকারণ তত্ত্বকে তার নির্দিষ্ট পরিসরের বাইরে অর্থাৎ অভিজ্ঞতার বাইরে প্রয়োগ করছি। অভিজ্ঞতার বাইরে কার্যকারণ তত্ত্বের প্রয়োগ অর্থহীন। কাজেই, যে ঈশ্বরের অভিজ্ঞতা আমাদের কখনও হয় নি, তাঁকে কখনও যথাযথভাবে জগতের কারণ রূপে নির্দেশ করা চলে না। তাছাড়া ঈশ্বরকে আকস্মিক ঘটনার ক্রমের, যা জগৎ নামে অভিহিত, সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত করলে ঈশ্বর সেই ক্রমের একজন হবেন এবং সেহেতু ঈশ্বরও আকস্মিক হয়ে পড়বেন। সেক্ষেত্রে ঈশ্বরের ঈশ্বরত্বের হানি ঘটবে। কাজেই যৌক্তিক ধর্মবিজ্ঞানের সম্ভাব্যতা স্বীকার করা চলে না। আমাদের নৈতিক অভিজ্ঞতার স্বীকার্য সত্যরূপে ঈশ্বরের অস্তিত্বে বিশ্বাস নিয়েই সন্তুষ্ট থাকতে হবে, কিন্তু তাকে কোনমতেই ঈশ্বরের জ্ঞান বলা চলে না।

অভিজ্ঞতার বাইরে কার্যকারণ তত্ত্বের প্রয়োগ অর্থহীন

কাণ্টের মূল প্রশ্ন—সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব অবধারণ বা বচন কিভাবে সম্ভব? 'অতীন্দ্রিয় অনুভব বিজ্ঞান' এবং 'অতীন্দ্রিয় তত্ত্ব বিশ্লেষণ'-এ কাণ্ট দেখিয়েছেন যে এই ধরনের অবধারণ সম্ভব এবং সম্ভাব্য অভিজ্ঞতার পরিসরের মধ্যে যথার্থ।

যখন আমরা ঈশ্বরের অস্তিত্বের কথা বলি আমরা একটি সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব বচনের কথা ব্যক্ত করি এবং এই জাতীয় বচন কখনও যথার্থ হতে পাবে না; কারণ এই বচন যা ব্যক্ত করে তা সম্ভাব্য অভিজ্ঞতার বস্তু নয়। কিন্তু যদিও ঈশ্বরের অস্তিত্ব তাত্ত্বিক উপায়ে প্রমাণ করা যায় না, একে অপ্রমাণও করা যায় না। কাজেই ঈশ্বরের জ্ঞানের বিষয়কে অস্বীকার করা হলেও ঈশ্বরে বিশ্বাসের অবকাশ থেকে যায়।

ঈশ্বরে বিশ্বাসের অবকাশ রয়েছে

তাছাড়া ঈশ্বরের অস্তিত্ববিষয়ক উক্ত প্রমাণগুলি যদিও যুক্তি হিসেবে ভ্রান্ত, তবু তাদের কিছু উপকারিতা আছে। উদাহরণ স্বরূপ উদ্দেশ্যমূলক যুক্তির কথা বলা যেতে পারে, যে যুক্তিকে কাণ্ট কিছুটা শ্রদ্ধার দৃষ্টিতে দেখেছেন। এই যুক্তি মনকে ধর্মবিজ্ঞান সম্পর্কীয় (ব্যবহারিক) জ্ঞানের জন্য প্রস্তুত করে তুলতে পারে এবং একে সঠিক ও স্বাভাবিক দিকে চালিত করতে পারে, যদিও এই যুক্তি প্রাকৃতিক ধর্মবিজ্ঞানের সুনিশ্চিত ভিত্তি আমাদের দিতে পারে না।

উদ্দেশ্যমূলক যুক্তির উপকারিতা

১৮। শুদ্ধ প্রজ্ঞার অতীন্দ্রিয় ধারণাগুলির নিয়ন্ত্রণ-মূলক প্রয়োগ (The regulative use of the transcendental Ideas of pure reason):

আমরা আগেই দেখেছি যে শুদ্ধ প্রজ্ঞার অতীন্দ্রিয় ধারণাগুলি কোন গঠনমূলক (constitutive) প্রয়োগ বা ব্যবহার নেই। এইসব ধারণাগুলি, তাদের আনুষঙ্গিক বস্তুর জ্ঞান আমাদের দেয় না। বুদ্ধির সাকারয়িত আকার-গুলি ইন্দ্রিয়ানুভবের উপাত্তের ক্ষেত্রে প্রযুক্ত হয়ে বস্তু গঠন করে এবং আমাদের সেগুলিকে জানতে সমর্থ করে। কিন্তু শুদ্ধ প্রজ্ঞার অতীন্দ্রিয় ধারণাগুলি

ইন্দ্রিয়ানুভবের উপাত্তের ক্ষেত্রে প্রযুক্ত হতে পারে না। শুদ্ধ বৌদ্ধিক অনুভব (purely intellectual intuition)-ও কোন আনুষঙ্গিক বস্তু যুগিয়ে দিতে পারে না কারণ বৌদ্ধিক অনুভবের কোন শক্তি আমাদের নেই, কাজেই অতীন্দ্রিয় ধারণার কোন গঠনমূলক প্রয়োগ নেই, তারা আমাদের জ্ঞান বর্দ্ধিত করে না। অভিজ্ঞতার পরিসরের বাইরে যদি আমরা এদের প্রয়োগ করি এবং অভিজ্ঞতায় প্রদত্ত হয় না এমন সত্তার অস্তিত্ব সুনিশ্চিতভাবে স্বীকার করি, আমরা অনিবার্যভাবে নিজেদের সেইসব অনুপপত্তির (fallacies) বা ভ্রান্তির মধ্যে জড়িয়ে ফেলি যেগুলিকে প্রকাশ করাই অতীন্দ্রিয় দ্বান্দ্বিক যুক্তিবিজ্ঞানের লক্ষ্য।

শুদ্ধ প্রজ্ঞার অতীন্দ্রিয় ধারণাগুলির কোন গঠনমূলক প্রয়োগ নেই

কাণ্ট আরও বলেন যে, মানুষের প্রজ্ঞার একটা স্বাভাবিক প্রবণতাই রয়েছে অভিজ্ঞতার সীমারেখা অতিক্রম করে যাওয়া এবং তিনি এমন কথাও বলেন যে অতীন্দ্রিয় ধারণাগুলিই অনুপপত্তি বা ভ্রান্তিগুলির জনক, যে ভ্রান্তিগুলিকে এড়ান বড়ই কঠিন। তিনি এমন কথা বলেন না যে, এই ভ্রান্তিগুলিকে সংশোধন করা যায় না। তাঁর বক্তব্য হল যে আবেগ বা প্রবণতার জন্য এগুলির উৎপত্তি, সেই আবেগ বা প্রবণতা স্বাভাবিক। ইতিহাসের দিক থেকে বলতে গেলে চিন্তনমূলক তত্ত্ববিদ্যা দ্বান্দ্বিক যুক্তিবিজ্ঞানের আগে আসে। দ্বান্দ্বিক যুক্তিবিজ্ঞান যদিও নীতিগতভাবে তত্ত্ববিদ্যাগত ভ্রান্তিগুলিকে এড়িয়ে চলতে সহায়তা করে, যে স্বাভাবিক প্রবণতা থেকে এই ভ্রান্তিগুলির উদ্ভব এবং যে স্বাভাবিক প্রবণতাবশতঃ এই ভ্রান্তিগুলি আমাদের হয়ে থাকে, তাকে বিনষ্ট করতে পারে না। এর কারণ হল বুদ্ধির পক্ষে বুদ্ধির আকারগুলি যেমন স্বাভাবিক, অতীন্দ্রিয় ধারণাগুলি প্রজ্ঞার পক্ষে সেরকমই স্বাভাবিক। কাণ্টের মতে বুদ্ধি এবং প্রজ্ঞার একটা যথাযথ প্রয়োগের দিক আছে।

তত্ত্ববিদ্যার প্রতি প্রবণতা স্বাভাবিক

অতীন্দ্রিয় ধারণাগুলি প্রজ্ঞার পক্ষে স্বাভাবিক

শুদ্ধ প্রজ্ঞার অতীন্দ্রিয় ধারণাগুলি ভ্রান্তি উৎপন্ন করে কেননা তাদের এমনভাবে ব্যবহার করা হয়, যা তাদের উপযোগী নয়। এই ধারণাগুলিকে অভিজ্ঞতার পরিসর বহির্ভূত বাস্তব বস্তুর প্রত্যয়রূপে গ্রহণ করলে বড় রকমের

ভুল হবে। কিন্তু অভিজ্ঞতার মধ্যেই তাদের একটা যথাযথ প্রয়োগের দিক থাকতে পারে, যেটা আমাদের খুঁজে বার করতে হবে। এই ব্যাপারে আমাদের প্রথমেই মনে রাখতে হবে যে, ধারণাগুলি প্রত্যক্ষভাবে কোন বস্তুর সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত নয়। বস্তুর সঙ্গে বুদ্ধিরই সম্পর্ক এবং প্রজ্ঞার কাজ বুদ্ধি এবং তার সমন্বয়মূলক কাজ নিয়ে। বুদ্ধির কাজ যদি হয় প্রত্যয়ের, যেমন কার্যকারণ সম্বন্ধের সাহায্যে আভাসকে (phenomena) সমন্বিত করে বস্তুতে পরিণত করা, প্রজ্ঞার কাজ হল তার ধারণার সাহায্যে বুদ্ধির সমন্বয়গুলিকে একটি ঐক্যে বা সমগ্রত্বে সংযুক্ত করা। প্রজ্ঞার লক্ষ্য হল এক সর্বনিরপেক্ষ সমগ্রত্বে উপনীত হওয়া।

প্রজ্ঞার কাজ বুদ্ধির সমন্বয়গুলিকে ঐক্যবদ্ধ করা

সোজা কথায় বলতে গেলে, বুদ্ধি প্রত্যয়ের সাহায্যে আভাসের বহুতাকে ঐক্যবদ্ধ করে এবং তাদের লৌকিক নিয়মের (empirical law) অধীনে নিয়ে আসে। আর প্রজ্ঞার কাজ হল বুদ্ধির সব সম্ভাব্য লৌকিক ক্রিয়ার ক্ষেত্রে সুসংগত ঐক্য উৎপন্ন করা। প্রশ্ন হল, বুদ্ধির কাজ কি ঐক্যবদ্ধ করা নয়? এর উত্তরে বলা যেতে পারে যে, বুদ্ধি যে ঐক্যসাধন করে তা হল আংশিক এবং প্রজ্ঞার ধারণার মাধ্যমেই বুদ্ধির কাছে এক সমষ্টিগত ঐক্য (collective unity) বা সমগ্রত্বের বা অখণ্ডত্বের ঐক্য (unity of a whole) উপস্থাপিত হয়, যা হবে বুদ্ধির ক্রিয়ার লক্ষ্যস্বরূপ। কাজেই ধারণাগুলি, বুদ্ধির আকারগুলির মত কোন বস্তুর প্রত্যয় নয়, তারা কোন বস্তু গঠন করে না, যা বুদ্ধির আকারগুলি করে থাকে। কাজেই অতীন্দ্রিয় ধারণাগুলি গঠনমূলক (constitutive) নয়, শুধুমাত্র নিয়ামক (regulative)। তারা বুদ্ধিকে একটা নির্দিষ্ট লক্ষ্য বা আদর্শের দিকে চালিত করে (অর্থাৎ কিনা নিয়ন্ত্রিত করে), যেখানে বুদ্ধির সব প্রত্যয়ের ক্রম তাদের সম্পূর্ণতা নিয়ে মিলিত হয়। এই যে নির্দিষ্ট লক্ষ্য বা আদর্শ যা সব সম্ভাব্য অভিজ্ঞতার পরিসর বহির্ভূত, তা বাস্তব নয়, নিছক একটা ধারণা। তবু এটি প্রত্যয়গুলিকে সবচেয়ে বেশী ঐক্য এবং বিস্তৃতি দান করে।

অতীন্দ্রিয় ধারণাগুলির ক্রিয়া হল নিয়ামক

প্রজ্ঞা যে সমগ্রত্বের (whole) ধারণা দেয়, সেই ধারণা বুদ্ধির মাধ্যমে প্রাপ্ত সব জ্ঞানকে ঐক্যবদ্ধ এবং সুসামঞ্জস্যপূর্ণ করে তুলতে সাহায্য করে। সমগ্রত্বের এই ধারণা সংহতি রচনা করে, যার অনুপস্থিতিতে সমস্ত বিষয়টাই হয়ে থাকত এক আকস্মিক সমষ্টিমাত্র। সব বৈজ্ঞানিক অনুসন্ধানকার্য এই ধারণার বশবর্তী হয়েই অগ্রসর হয় যে, এই রকম কোন সমগ্রত্ব বা সংহতির অস্তিত্ব আছে। আমরা যেন এরূপ ধারণা না করি যে, এই ধারণা কোন বস্তুগত ঐক্যের (objective unity) কথা বলছে। এটি শুধুমাত্র একটি জ্ঞানের লক্ষ্য বা আদর্শের কথা ব্যক্ত করে যাকে বুদ্ধির প্রচেষ্টার মাধ্যমে আমরা লাভ করতে চাই। কাজেই এটি শুধুমাত্র বুদ্ধির একটি নিয়ম (a rule for the understanding) রূপে ক্রিয়া করে।

প্রজ্ঞার ধারণাগুলির অপপ্রয়োগই ভ্রান্তি উৎপন্ন করে

আগেই বলা হয়েছে যে, প্রজ্ঞার ধারণাগুলি নিজের থেকেই কোন ভ্রান্তি উৎপন্ন করে না। যখন তাদের অপপ্রয়োগ হয় তখনই তারা ভ্রান্তি উৎপন্ন করে। প্রজ্ঞার নিজের দিক থেকেই তাদের একটা যথাযথ প্রয়োগের দিক আছে, যা কোন ভ্রম বা ভ্রান্তি উৎপন্ন করে না।

প্রশ্ন হল, এই ধারণাগুলিকে কিভাবে প্রয়োগ করা যায়? ঈশ্বর, আত্মা এবং সমগ্র বিশ্বজগতের ধারণা অনুযায়ী কোন বস্তুগত সত্তা নেই যাদের আমরা জানতে পারি। কিন্তু ঈশ্বর, আত্মা ও বিশ্বজগতের অস্তিত্ব রয়েছে মনে করে এগোতে থাকলে আমরা মনোবিজ্ঞান, ধর্মবিজ্ঞান এবং বিশ্ববিজ্ঞানের বিভিন্ন ক্ষেত্রে অনুসন্ধানের ব্যাপারে যথেষ্ট সাহায্য লাভ করি। যদি শুধুমাত্র লৌকিক অনুসন্ধানকার্যের জন্য আমরা এই অতীন্দ্রিয় বস্তুগুলিকে অনুমান করে নিই, এবং তাদের বাস্তব অস্তিত্ব অনুমান না করি তাহলে আমরা দেখতে পাব যে, আমাদের এই অনুমান বাস্তবিকপক্ষে কতখানি সহায়ক। দেখা যাক, তারা কিভাবে সহায়ক হয়।

প্রথমতঃ, মনোবিজ্ঞানের ক্ষেত্রে আত্মার ধারণার প্রয়োগ কিভাবে সহায়ক হয় দেখা যাক্। মনোবিজ্ঞানের ক্ষেত্রে সরল, স্থিতিশীল উদ্দেশ্যরূপে

আত্মার ধারণা, কামনা, আবেগ, কল্পনার ক্রিয়া প্রভৃতি মানসিক ক্রিয়াগুলিকে ঐক্যবদ্ধ করার জন্ত প্রণোদিত করে। অভিজ্ঞতামূলক বা লৌকিক মনোবিজ্ঞান তাদের কতকগুলি নিয়মের অধীনস্থ করতে চায়। এই কাজে সরল স্থিতিশীল উদ্দেশ্তরূপে আত্মার অতীন্দ্রিয় ধারণা বিশেষভাবে সহায়ক হয়। একথা সত্য যে, এই অতীন্দ্রিয় আত্মা অভিজ্ঞতাতে প্রদত্ত হয় না। যদি এই ধারণা অনুযায়ী আমরা এক বাস্তব আত্মার অস্তিত্ব মেনে নিই, আমরা যা যুক্তিসঙ্গত বা বৈধ সেই পরিসরের বাইরে চলে যাই। কিন্তু আবিষ্কারের নীতিরূপে ধারণাটির যে যথেষ্ট মূল্য আছে, তা অস্বীকার করা চলে না।

মনোবিজ্ঞানের ক্ষেত্রে আত্মার ধারণার প্রয়োগ

আবিষ্কারের নীতিরূপে আত্মার ধারণার মূল্য আছে

এবার দেখা যাক বিশ্ববিজ্ঞানের ক্ষেত্রে সমগ্র বিশ্বজগতের ধারণার প্রয়োগ কিভাবে সহায়ক হয়। সাধারণভাবে বিশ্বজগতের ধারণা বলতে প্রকৃতিতে সব শর্তের বা হেতুর পুরোপুরি সমগ্রতা বোঝায়। শর্তের ক্রম, যার থেকে অবভাসের উদ্ভব, হল অসীম, কাজেই এই ক্রমের যে সমষ্টি তাকে কখনও অভিজ্ঞতাতে পাওয়া যেতে পারে না। এটি শুধুমাত্র একটি নিয়মরূপে ক্রিয়া করতে পারে যা, লৌকিক ঘটনার ব্যাখ্যার ক্ষেত্রে আমাদের পথ নির্দেশ করে। এই নিয়মটি হল কোন বিশেষ ঘটনার ব্যাখ্যার ক্ষেত্রে আমরা তার হেতুটিকে জানতে চাইব, আবার সেই হেতুটির হেতুটিকে জানতে চাইব, যেন এই হেতু বা কারণের ক্রম হল সীমাহীন। কোন একটা বিশেষ কারণকে জানতে পেরেই যেন আমরা পরিতৃপ্ত বোধ না করি, আমাদের অনুসন্ধানের কাজ যেন আরও এগিয়ে চলতে থাকে।

বিশ্বজগতের ধারণা লৌকিক ঘটনার ব্যাখ্যার ক্ষেত্রে আমাদের পথ নির্দেশ করে

বিশ্বজগতের ধারণা বিজ্ঞানের অনুসন্ধান কার্যের পক্ষে বাধাস্বরূপ হয়ে উঠতে পারে যদি মনে করা হয় যে, বিশ্বজগত হল একটা বদ্ধ সমগ্রত্ব (closed totality) বা এক সম্পূর্ণ ক্রম (completed series)। কিন্তু এইভাবে গ্রহণ না করে, যদি জগতকে ঘটনার এক সীমাহীন ক্রম হিসেবে দেখা যায় তাহলে তা, কারণ শৃঙ্খল ধরে আরও এগিয়ে যেতে মনকে প্রণোদিত করে। বিশ্বজগত

সম্পর্কীয় ধারণা, বৈজ্ঞানিক অনুসন্ধানের মাধ্যমে কি আমরা অনুমান করব, কি অনুসন্ধান করব না সে সম্পর্কে কিছুই বলে না ; এটি হল একটি আবিষ্কারের নীতি যেটি আমাদের বর্তমান প্রত্যক্ষকে নিয়েই পরিতৃপ্ত থাকতে বলে না এবং কার্যকারণ নীতি অনুসারে প্রাকৃতিক ঘটনার বৈজ্ঞানিক সমন্বয়ের কাজ অনির্দিষ্টভাবে চালিয়ে যেতে বলে।

তৃতীয় অতীন্দ্রিয় ধারণা হল ঈশ্বরের ধারণা। এবার দেখা যাক ঈশ্বরের ধারণার যথাযথ প্রয়োগ কিভাবে করতে হবে? পরম ধী-শক্তিরূপে এবং জগতের কারণরূপে ঈশ্বরের অতীন্দ্রিয় ধারণা আমাদের প্রকৃতিকে একটি সুসংগত উদ্দেশ্যমূলক ঐক্যরূপে চিন্তা করতে প্রণোদিত করে। এই ধরনের অনুমান প্রকৃতির অনুসন্ধান কার্যে সহায়ক হয়। প্রকৃতিতে সবকিছুই কোন উদ্দেশ্য সিদ্ধ করে, এতাবৎকাল আমাদের যে সব পর্যবেক্ষণ ঘটেছে তাদের দ্বারা তা প্রতিষ্ঠিত হয় না। কিন্তু জগতের প্রতিটি বিষয়েই উদ্দেশ্যমূলক—এই প্রকল্প প্রকৃতি এবং তার বিভিন্ন সম্পর্কগুলিকে ব্যাখ্যা করার পক্ষে সহায়ক হয়। ঘটনাগুলিকে উদ্দেশ্যমূলকরূপে প্রত্যক্ষ করলে আমরা ঘটনাকে আরও বেশী ভালভাবে বুঝে উঠতে পারি এবং তাদের পরস্পর সংযুক্ত করতে পারি এবং উদ্দেশ্য অনুসন্ধান করতে গিয়ে আবিষ্কার করতে পারি। এই জাতীয় দৃষ্টিভঙ্গী কোন ক্ষতিসাধন করতে পারে না, হয়ত এমন হতে পারে যখন প্রাকৃতিক ঘটনার মধ্যে উদ্দেশ্যমূলক সম্পর্ক অনুসন্ধান করছি তখন আমরা উদ্দেশ্যমূলক সম্পর্কের পরিবর্তে জাগতিক সম্পর্কই খুঁজে পাব।

ঈশ্বরের ধারণা প্রকৃতিকে উদ্দেশ্যমূলক ঐক্যরূপে চিন্তা করতে প্রণোদিত করে

কপলস্টোন বলেন যে, অতীন্দ্রিয় ধারণাগুলি হল এমন এক দর্শনের ভিত্তি যে দর্শন হল 'যেন' (as-if)-র দর্শন। মানসিক ঘটনাগুলি যেন কোন স্থিতিশীল উদ্দেশ্যের বা কর্মকর্তার সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত। এই মনে করে কাজ করলে মনোবিজ্ঞানে ব্যবহারিক দিক থেকে অনেক উপকার সাধিত হয়। জগৎ যেন এক সমগ্রত্ব যা কার্যকারণের ক্রম ধরে অনির্দিষ্টভাবে প্রসারিত হয়ে চলেছে, এবং যেন জগৎ এক ধীসম্পন্ন বা বুদ্ধিমান স্রষ্টার সৃষ্টি—বৈজ্ঞানিক অনুসন্ধানকার্যে এইভাবে চিন্তা করে কাজ

কপলস্টোনের মন্তব্য

করাতে লাভ আছে। এই সব ধারণার উপযোগিতা আছে—তার মানে এই নয় যে ধারণাগুলি এই অর্থে সত্য যে, ধারণার অনুরূপ বস্তু আছে। কাণ্ট এমন কথাও বলতে চান না যে ঈশ্বরের ধারণার উপযোগিতা আছে বলেই সে ধারণা সত্য, তিনি সত্যতার কোন প্রয়োগমূলক (pragmatic) ব্যাখ্যা দিচ্ছেন না।

এইভাবে প্রজ্ঞার ধারণাগুলিকে বৈজ্ঞানিক অনুসন্ধানের ক্ষেত্রে সার্থকতার সঙ্গে নিয়ামক নীতিরূপে (regulative principles) ব্যবহার করা যেতে পারে। কিন্তু যদি আমরা এই ধারণাগুলির নিয়ামক প্রয়োগের বিষয়টি উপেক্ষা করে এদের গঠনমূলক বলে গণ্য করি তাহলে আমরা গুরুতর ভ্রমে পতিত হই। কোন প্রজ্ঞার ধারণাকে নিয়ামকরূপে গণ্য না করে গঠনমূলক রূপে গণ্য করা হলে দুধরনের ভ্রান্তি দেখা দেয়। প্রথম ধরনের ভ্রান্তিকে বলা হয় নিষ্ক্রিয় প্রজ্ঞা (ignava ratio) বা প্রজ্ঞার যথাযথ ক্রিয়ায় অনিচ্ছা। এই ধরনের ভ্রান্তির বৈশিষ্ট্য হল ঘটনার যথাযথ বৈজ্ঞানিক ব্যাখ্যা দেবার কষ্ট না করে, কোন ঐশ্বরিক অনুশাসনের উল্লেখ করে তার ব্যাখ্যা দেবার চেষ্টা।

প্রথম ধরনের ভ্রান্তি

দ্বিতীয় ভ্রান্তিকে বলা হয় ঘোড়ার আগে গাড়ী জুড়ে দেওয়ায় ভ্রম (perversa ratio)। বৈজ্ঞানিক অনুসন্ধানের যথাযথ প্রক্রিয়া হল, বিশ্বজগত এক উদ্দেশ্যমূলক সৃষ্টি, এই ধারণার দ্বারা চালিত হয়ে প্রকৃতির সর্বত্র সুসংগত সম্বন্ধের অনুসন্ধান করা। ঈশ্বরের উদ্দেশ্যমূলক সৃষ্টির অর্থ হল আর কিছু নয় প্রকৃতিতে বিভিন্নবস্তুর মধ্যে সুসংগত সম্বন্ধ বর্তমান, যথাযথ বৈজ্ঞানিক গবেষণার সাহায্যে যাকে আবিষ্কার করতে হবে। কিন্তু এই ভ্রান্তির প্রভাববশতঃ আমরা উল্টোটাই করে থাকি। আমরা মনে করি ঈশ্বর পূর্ব থেকে অস্তিত্বশীল হয়ে বস্তুর উপর জোর করে উদ্দেশ্য এবং সুসংগত ঐক্য আরোপ করে দিয়েছেন। যে বিষয়টিকে প্রমাণ করতে হবে সেটিকে এখানে পূর্ব থেকে অস্তিত্বশীল বলে স্বীকার করে নেওয়া হয়েছে।

দ্বিতীয় ধরনের ভ্রান্তি

প্রজ্ঞার বিরোধাভাস সম্পর্কে আলোচনা করতে গিয়ে দেখেছি যে, প্রজ্ঞা যে প্রশ্ন উত্থাপন করছে তার অবশ্যই একটা উত্তর থাকবে। যেমন জগতের

থেকে স্বতন্ত্র, জগতের কোন ভিত্তি (ground) আছে কি ? উত্তরে বলা যেতে পারে, 'হ্যাঁ'। কেননা জগৎ যেহেতু অবভাসের সমষ্টি, সেহেতু এইসব অবভাসের এক অতীন্দ্রিয় ভিত্তি আছে। যদি প্রশ্ন করা হয় জগতের এই ভিত্তিকে কি দ্রব্য, সৎ বা অনিবার্য বলে ধারণা করা যেতে পারে ? উত্তর হল এই প্রত্যয়গুলি অবভাসের ক্ষেত্রেই অর্থপূর্ণ, স্বরূপতঃ বস্তুর ক্ষেত্রে প্রযোজ্য হতে পারে না। আমরা 'বুদ্ধিমান' এই লৌকিক প্রত্যয়ের ভিত্তিতে কি চিন্তা করতে পারি না যে, জগতের হেতু একজন বুদ্ধিমান কর্তা ? আমরা করতে পারি, কিন্তু আমাদের সতর্ক হতে হবে যাতে আমরা এই ধারণা না করি যে, আমরা জানি জগতের অজ্ঞাত ভিত্তি নিজেই বুদ্ধিমান।

জগতের অজ্ঞাত ভিত্তি বুদ্ধিমান এরূপ চিন্তা অনর্থক

আমাদের সব জ্ঞান অনুভব দিয়েই সুরু হয় এবং তারপর তার থেকে প্রত্যয়ে উপনীত হয়ে ধারণাতে গিয়ে শেষ হয়। ইন্দ্রিয়শক্তি বা সংবেদন গ্রাহিতা, বুদ্ধি এবং প্রজ্ঞা, প্রত্যেকেরই নিজ নিজ অভিজ্ঞতা-পূর্ব উপাদান রয়েছে। এগুলি হল যথাক্রমে দেশ ও কালের শুদ্ধ অনুভব, বুদ্ধির আকার এবং ধারণা এবং যদিও তারা অভিজ্ঞতা-নিরপেক্ষ, এবং প্রথম দৃষ্টিতে মনে হয় অভিজ্ঞতার সীমারেখাকে এরা অগ্রাহ্য করে, তবু আমাদের মনে রাখতে হবে জ্ঞান কখনও সম্ভাব্য অভিজ্ঞতার সীমার বাইরে প্রসারিত হতে পারে না।

জ্ঞান সম্ভাব্য অভিজ্ঞতার সীমার বাইরে প্রসারিত হতে পারে না

উপসংহার ঃ তত্ত্ববিদ্যাকে কেন্দ্র করে কান্টের দুটি প্রশ্ন—মনের স্বাভাবিক প্রবণতা হিসেবে তত্ত্ববিদ্যা কি সম্ভব ? বিজ্ঞান হিসাবে তত্ত্ববিদ্যা সম্ভব কী ? পূর্বে বিষয়টি আলোচিত হলেও শুদ্ধ প্রজ্ঞার অতীন্দ্রিয় ধারণার নিয়ন্ত্রণমূলক প্রয়োগের সঙ্গে পূর্বের আলোচনাকে যুক্ত করার প্রয়োজনীয়তা রয়েছে।

মানুষের প্রজ্ঞার প্রকৃতির জন্যই তত্ত্ববিদ্যা স্বাভাবিক প্রবণতা হিসেবে সম্ভব। মানুষের প্রজ্ঞা তার প্রকৃতিবশতঃই বুদ্ধির লৌকিক বা অভিজ্ঞতামূলক জ্ঞানকে ঐক্যবদ্ধ করতে চায়। এই সুসমঞ্জস সমন্বয়ীকরণের স্বাভাবিক প্রবণতা বিভিন্ন ধরণের অতন্দ্রিত ঐক্যের ধারণার সৃষ্টি করে। এইসব ধারণার যে জ্ঞান-মূলক প্রয়োগ, তা হল নিয়ন্ত্রণমূলক বা নিয়ামক। কি অর্থে নিয়ামক ইতিপূর্বে

আমরা তা ব্যাখ্যা করেছি। আবার মানুষের মধ্যে একটা প্রবণতা রয়েছে এই ধারণাগুলিতে বাস্তবতা আরোপ করার, অর্থাৎ মনে করায় যে এই ধারণাগুলির অনুরূপ বাস্তব বস্তুর অস্তিত্ব আছে। এবার প্রজ্ঞা ধারণাতে বাস্তবতা আরোপত্বের বিষয়টিকে তত্ত্ববিদ্যার বিভিন্ন শাখায় সমর্থন করতে চায়। কিন্তু তা করার অর্থই হল মানবীয় জ্ঞানের সীমারেখাকে অতিক্রম করে যাওয়া। তা করলেও এই জাতীয় ধারণা যে মানুষের প্রজ্ঞার প্রকৃতি থেকে স্বাভাবিকভাবে উদ্ভূত, একথা অস্বীকার করা চলে না। কেননা এই ধারণাগুলি অন্তর বা সহজাত (innate) নয়, বা অভিজ্ঞতা থেকে সামান্যীকরণের মাধ্যমে লব্ধ নয়। তাছাড়া তারা নৈতিক অভিজ্ঞতার স্বীকার্য বিষয়ের বিকাশকে সম্ভব করে তোলে। উদাহরণস্বরূপ অতীন্দ্রিয় আদর্শ (ঈশ্বরের ধারণা) নৈতিক ধর্মবিজ্ঞানকে সম্ভব করে। নৈতিক ধর্মবিজ্ঞান হল নৈতিক চেতনার উপর প্রতিষ্ঠিত যৌক্তিক ধর্মবিজ্ঞান। কাজেই মানুষের প্রজ্ঞার তত্ত্ববিদ্যার প্রতি স্বাভাবিক প্রবণতাকে বিকৃত প্রবণতা রূপে গণ্য করে বাতিল করে দেবার প্রশ্ন উঠে না।

প্রজ্ঞার প্রকৃতির জন্যই তত্ত্ববিদ্যা স্বাভাবিক প্রবণতা হিসেবে সম্ভব

কিন্তু বিজ্ঞান হিসাবে তত্ত্ববিদ্যা অসম্ভব। চিন্তনমূলক তত্ত্ববিদ্যাকে শুদ্ধ প্রজ্ঞার অতীন্দ্রিয় ধারণার অনুরূপ বস্তু সম্পর্কীয় বিজ্ঞানরূপে ধারণা করা হয়। কিন্তু এই জাতীয় কোন বস্তুর যেমন আত্মা, ঈশ্বর প্রভৃতির কোন অস্তিত্ব নেই। কাজেই তার বিজ্ঞানই বা সম্ভব হবে কিভাবে? আমরা আগেই দেখেছি যে, এইসব ধারণার ক্রিয়া গঠনমূলক নয়, নিয়ামক। যদি বলা হয় যে, ঈশ্বর, আত্মা প্রভৃতি অজ্ঞাত বা অজ্ঞেয় সত্তার অস্তিত্ব রয়েছে, কাজেই অতীন্দ্রিয় ধারণার অনুরূপ বস্তু রয়েছে বলা যেতে পারে। কিন্তু আমাদের বক্তব্য হল বস্তু বলতে আমরা মনে করি যা অভিজ্ঞতায় প্রদত্ত হতে পারে। কিন্তু মানুষের যখন কোন বুদ্ধিগত অনুভবের বৃত্তি নেই, তখন তার অনুপস্থিতিতে অতীন্দ্রিয় ধারণার অনুরূপ বস্তু অভিজ্ঞতাতে প্রদত্ত হতে পারে না। কাজেই এই জাতীয় বস্তু নেই এবং তার বিজ্ঞানও অসম্ভব।

বিজ্ঞান হিসাবে তত্ত্ব-বিদ্যা সম্ভব নয়

কিন্তু যদিও সঠিকভাবে বলতে গেলে অতীন্দ্রিয় ধারণার অনুরূপ বস্তু নেই,

তবু এমন কথা বলা চলে না যে আত্মা বা ঈশ্বরের ধারণা একেবারে বিষয়-বস্তু শূন্য, আধারবর্জিত ধারণা। কাজেই তত্ত্ববিদ্যা অর্থহীন নয়। একথা ঠিক যে চিন্তামূলক প্রজ্ঞার সাহায্যে আমরা জানতে পারি না যে, স্থায়ী অমিশ্র আত্মা আছে কিনা, বা ঈশ্বর অস্তিত্বশীল কিনা। কিন্তু একথাত ঠিক যে ঈশ্বর বা আত্মার ধারণা যৌক্তিক অসংগতি থেকে মুক্ত। তারা ত অর্থহীন পদ নয়। তত্ত্ববিদ্যাগত জ্ঞান মিথ্যা বা ভ্রান্তিমূলক হতে পারে কিন্তু তত্ত্ববিদ্যাগত বচনগুলি যেহেতু তত্ত্ববিদ্যাগত সেহেতু অর্থহীন একথা বলা চলে না।

এইখানেই আধুনিক কালের যৌক্তিক প্রত্যক্ষবাদী (logical positivists)-দের তত্ত্ববিদ্যার প্রতি দৃষ্টিভঙ্গীর সঙ্গে কাণ্টের দৃষ্টিভঙ্গীর পার্থক্য। যৌক্তিক প্রত্যক্ষবাদীর দৃষ্টিতে তত্ত্ববিদ্যা হল অর্থহীন। এই প্রসঙ্গে কপলস্টোন বলেন যে, কাণ্ট কিন্তু সময় সময় চিন্তনমূলক তত্ত্ববিদ্যাকে সোজাসুজি অর্থহীন না বললেও, সেই ভাবটা যেন অন্তভাবে ব্যক্ত করেছেন। উদাহরণস্বরূপ বলা যেতে পারে যে, কাণ্ট বলেন যে, সত্তা, দ্রব্য, কার্যকারণতত্ত্ব, অনিবার্য অস্তিত্ব প্রভৃতি প্রত্যয়গুলি ইন্দ্রিয়ের পরিসরের বাইরে প্রযোজ্য হলে অর্থহীন হয়ে পড়ে এবং বিষয়শূন্য প্রত্যয়ে পরিণত হয়, কিন্তু এটা কাণ্টের চিন্তার একটা দিক হলেও, এটাই তাঁর সাধারণ চিন্তাধারার প্রকাশক নয়। কেননা যে কাণ্ট তত্ত্ববিদ্যার মৌলিক সমস্যার উপর এতখানি গুরুত্ব অরোপ করেছেন এবং যিনি ইচ্ছার স্বাধীনতা, অমরতা এবং ঈশ্বরে ব্যবহারিক বিশ্বাসের যৌক্তিক বৈধতা দেখাবার চেষ্টা করেছেন, তিনি নিশ্চয়ই বিশ্বাস করতেন না যে তত্ত্ববিদ্যা নিছক অর্থহীন কিছু।

কখনও কখনও কাণ্ট তত্ত্ববিদ্যাকে অর্থহীন বললেও, এটি তার চিন্তার একটিমত্রে দিক

সপ্তম অধ্যায়

নীতি-দর্শন

(Moral Philosophy)

১। ভূমিকা (Introduction):

কাণ্ট তাঁর 'Ground work of the Metaphysics of Morals' যাকে *Abbot* বলেছেন 'Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals' এবং 'Critique of Practical Reason' গ্রন্থ দুটিতে ইচ্ছা (will) বা ব্যবহারিক প্রজ্ঞা (practical reason)-কে নিয়ন্ত্রিত করবে এমন একটি অভিজ্ঞতা-পূর্ব নিয়ম আবিষ্কার করার জন্য সচেষ্ট হন। একটা পরম সুনিশ্চিত ভিত্তির উপর নীতিবিদ্যাকে প্রতিষ্ঠিত করাও ছিল তাঁর ইচ্ছা।

কাণ্টের ইচ্ছা সুনিশ্চিত ভিত্তির উপর নীতিবিদ্যাকে প্রতিষ্ঠিত করা

প্রশ্ন হল কাণ্টের 'ব্যবহারিক প্রজ্ঞার বিচার (Critique of Practical Reason)-এর সঙ্গে 'শুদ্ধ প্রজ্ঞার বিচার' (Critique of Pure Reason)-এর সম্বন্ধটা কি? 'ব্যবহারিক প্রজ্ঞার বিচার' গ্রন্থে কাণ্টের অনুসন্ধান নিবদ্ধ হয়েছে ইচ্ছার নিয়ম নিরূপণ করার দিকে, জ্ঞানের নিয়ম নিরূপণের দিকে নয়। 'শুদ্ধ প্রজ্ঞার বিচার' গ্রন্থে তিনি প্রতিষ্ঠা করেছেন যে, আমাদের সব জ্ঞান শুধুমাত্র আভাসিক জগতেই সীমাবদ্ধ। কিন্তু এখন তিনি দেখাতে চান যার অভিজ্ঞতা আমাদের হয়, তার সীমা, যা অস্তিত্বশীল বা যা হওয়া উচিত তার সীমা নয়। এখানে কাণ্ট যেন এক নূতন রাজ্যে প্রবেশ করলেন। 'শুদ্ধ প্রজ্ঞার বিচার' গ্রন্থে যা তিনি হারিয়ে ছিলেন, তা সবই এই নূতন রাজ্যে প্রবেশ করে তিনি ফিরে পেলেন। বস্তুতঃ কাণ্ট স্বরূপতঃ বস্তু, আত্মা, ঈশ্বর

'ব্যবহারিক প্রজ্ঞার বিচার' ও 'শুদ্ধ প্রজ্ঞার বিচার'—উভয়ের সম্বন্ধ

কোনটির অস্তিত্বই অস্বীকার করেননি। তিনি এইসব ধারণার বৌদ্ধিক প্রমাণের সম্ভাবনাকে অস্বীকার করেন।

প্রজ্ঞাকে হেয় করা কাণ্টের উদ্দেশ্য নয়। তিনি আসলে আমাদের বৃত্তিতে তার যথাযথ স্থান নিরূপণ করতে চান। তিনি দেখাতে চান যে, ব্যবহারিক প্রজ্ঞার কর্তৃত্ব তাত্ত্বিক প্রজ্ঞার কর্তৃত্বের তুলনায় উচ্চতর। ব্যবহারিক জীবনে প্রথমটির প্রাধান্য, এবং দ্বিতীয়টির স্থান গৌণ। প্রজ্ঞা অনিবার্যভাবে কতকগুলি বিরোধের মধ্যে জড়িয়ে পড়ে এবং আমাদের মনে সংশয় জাগিয়ে তোলে। ইচ্ছা হল বিশ্বাসের একমাত্র মিত্র এবং সেহেতু আমাদের নৈতিক এবং ধর্মীয় বিশ্বাসের উৎস। জ্ঞানের রাজ্যে স্বরূপতঃ বস্তুর ধারণা নঞর্থক ধারণা। কিন্তু ব্যবহারিক ক্ষেত্রে আমাদের তাদের সত্যতা এবং নিশ্চয়তা সম্পর্কে কোন সংশয়ই থাকতে পারে না। এখানে প্রশ্ন হল, প্রজ্ঞার সঙ্গে ইচ্ছার সম্পর্ক কী? দেখা গেল প্রজ্ঞা নিজের থেকেই ইচ্ছাকে প্রভাবিত করতে পারে এবং সেহেতু ইচ্ছার স্বাধীনতা, অমরতা ঈশ্বরের ধারণাগুলি সেই নিশ্চয়তাকে ফিরে পায়, যা তাত্ত্বিক প্রজ্ঞা তাদের দিতে পারেনি। এবার কাণ্টের নীতি-দর্শনের মূল বিষয়গুলি একের পর এক আলোচনা করা হচ্ছে।

আমাদের বৃত্তিতে প্রজ্ঞার যথাযথ স্থান নিরূপণ কাণ্টের উদ্দেশ্য

২। কাণ্টের নীতি-দর্শনের মূল বিষয়ঃ

(i) **নৈতিক জ্ঞান অভিজ্ঞতা-পূর্ব** (Moral knowledge is a priori)ঃ কাণ্ট ইন্দ্রিয়ানুভবে প্রদত্ত বস্তু সম্পর্কে সাধারণ জ্ঞান এবং বৈজ্ঞানিক জ্ঞান ছাড়াও নৈতিক জ্ঞানকে স্বীকার করে নিয়েছেন। 'আমাদের সত্য কথা বলা উচিত' এটি এক ধরনের জ্ঞান। কিন্তু এই জ্ঞান স্বাভাবিক-ভাবে যা ঘটে তার জ্ঞান নয়। অর্থাৎ কিনা মানুষ বাস্তবে কিভাবে আচরণ করে তার জ্ঞান নয়, বরং মানুষের কিভাবে আচরণ করা উচিত, তার জ্ঞান। এই জ্ঞান অভিজ্ঞতা-পূর্ব, এই অর্থে যে, মানুষের বাস্তব আচরণের উপর এ জ্ঞান নির্ভর করে না। এই জ্ঞান বাস্তব জ্ঞানের উপর নির্ভর নয়। বাস্তবে মানুষ

সত্য কথা বলছে কি বলছে না, সেটা পরীক্ষা করে দেখে 'মানুষের সত্য কথা বলা উচিত'—এই বচনের যাথার্থ নিরূপণ করা যায় না। উপরিউক্ত উক্তিটির সত্যতা মানুষের আচরণ নিরপেক্ষ এবং এই অর্থে এই উক্তিটি অভিজ্ঞতা-পূর্ব। যা অভিজ্ঞতা-পূর্ব তার অর্থাৎ পূর্বতঃ সিদ্ধতার (a priority) লক্ষণ হল অনিবার্যতা ও সার্বিকতা। কাণ্টের মতে নীতি-দার্শনিকের কাজ হল নৈতিক জ্ঞানের পূর্বতঃ সিদ্ধ উপাদানগুলিকে পৃথক করে সেগুলির উৎপত্তি ব্যাখ্যা করা। এই অর্থে বলা যেতে পারে যে, নীতি-দার্শনিকের কাছে প্রশ্ন হল, সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব নৈতিক বচন কিভাবে সম্ভব? (How are synthetic a priori propositions of morals are possible ?) এর অর্থ হল যখন আমরা নৈতিক বিচার করি তখন যে অভিজ্ঞতা-পূর্ব নিয়মগুলির (a priori principles) আলোকে আমরা নৈতিক বিচার করি, সেই নৈতিক নিয়মগুলিকে কিভাবে আবিষ্কার করা যায়?

নীতি-দার্শনিকের কাজ

সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব নৈতিক বচন কিভাবে সম্ভব?

(ii) **ব্যবহারিক প্রজ্ঞা** (Practical Reason): কাণ্ট মনে করেন যখন আমরা নৈতিক বিচার করি তখন যে মৌলিক নিয়মগুলির সাহায্যে এই বিচার কার্য সম্পন্ন হয়, সেগুলির উদ্ভব হয় ব্যবহারিক প্রজ্ঞা থেকে।

কাণ্ট প্রজ্ঞাকে দুভাগে ভাগ করেছেন—(১) তাত্ত্বিক প্রজ্ঞা (Theoretical reason) এবং (২) ব্যবহারিক প্রজ্ঞা (Practical reason)। এই ব্যবহারিক প্রজ্ঞা কি? কাণ্টের মতে ব্যবহারিক (নৈতিক) প্রয়োগ বা কার্যের দিক থেকেই প্রজ্ঞা ব্যবহারিক। মূলতঃ প্রজ্ঞা এক; প্রয়োগের দিক থেকেই উপরিউক্ত পার্থক্য। প্রজ্ঞা তার বস্তুর সঙ্গে দুভাবে যুক্ত হতে পারে। প্রজ্ঞা ভিন্ন অন্য কোন মূল উৎস থেকে প্রদত্ত বস্তুকে প্রজ্ঞা নিরূপণ করতে পারে অথবা প্রজ্ঞাই বস্তুকে বাস্তব করে তুলতে পারে। প্রথমটা হচ্ছে তাত্ত্বিক প্রজ্ঞামূলক জ্ঞান আর দ্বিতীয়টা হচ্ছে ব্যবহারিক প্রজ্ঞামূলক জ্ঞান (practical rational knowledge)। সংক্ষেপে বলা যেতে পারে তাত্ত্বিক প্রজ্ঞার কাজ জ্ঞান নিয়ে আর ব্যবহারিক প্রজ্ঞার কাজ হল নৈতিক

প্রজ্ঞা—তাত্ত্বিক এবং ব্যবহারিক

মনোনয়ন নিয়ে (moral choice) বা নৈতিক নিয়মানুসারে মনোনয়ন করা এবং বাস্তবে সম্ভব হলে এই মনোনয়নকে কার্যের মাধ্যমে রূপায়িত করা। ব্যবহারিক প্রজ্ঞা হল নৈতিক নিয়ম অনুযায়ী ইচ্ছা করা ; ইচ্ছা থেকেই নৈতিক প্রত্যয় ও নিয়মানুসারে মনোনয়ন ও কার্য করার উদ্ভব ঘটে।

ব্যবহারিক প্রজ্ঞার কাজ নৈতিক মনোনয়ন নিয়ে

কাণ্টের মতে নৈতিক বিচারের মধ্যে যে অভিজ্ঞতা-পূর্ব উপাদান রয়েছে সেটাকে প্রজ্ঞার মধ্যেই খুঁজে দেখতে হবে। কেননা এই উপাদানই সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব নৈতিক বচনকে সম্ভব করে। শুদ্ধ ব্যবহারিক প্রজ্ঞা—এই প্রত্যয় থেকে নিছক বিশ্লেষণের মাধ্যমে সব নৈতিক নিয়ম এবং কর্মবিধিকে অবরোহী প্রথায় নিঃসৃত করা আমাদের কাজ নয় এবং কাণ্টের মতে এটা করাও যাবে না। কিন্তু যদিও শুধুমাত্র শুদ্ধ ব্যবহারিক প্রজ্ঞা—এই প্রত্যয় থেকে সব নৈতিক নিয়ম এবং কর্মবিধিকে অবরোহী প্রথায় নিঃসৃত করা যায় না, নৈতিক নিয়মের ভিত্তি অবশ্যই হবে এই ব্যবহারিক প্রজ্ঞা। এর অর্থ হল মানুষের প্রকৃতি বা মানুষের প্রকৃতির কোন বৈশিষ্ট্য বা মানুষের জীবন বা সমাজের কোন উপাদানের প্রসঙ্গ এড়িয়ে প্রজ্ঞাতেই নৈতিক নিয়মের নীতিগুলির উৎস খুঁজে বেড়ান।

ব্যবহারিক প্রজ্ঞা অবশ্যই নৈতিক নিয়মের ভিত্তি হবে

(iii) **সৎ ইচ্ছা** (Good will) : কাণ্ট তাঁর গ্রন্থ 'Groundwork of the Metaphysics of Morals'-এর সুরুতেই বলেছেন যে জগতে একমাত্র সদিচ্ছাই নিরপেক্ষ সৎ বস্তু। অপর যে সব বস্তু বা বিষয়কে আমরা সৎ বলে মনে করি, যেমন, অর্থ, স্বাস্থ্য, জ্ঞান, আনন্দ ইত্যাদি, সেগুলি আপেক্ষিকভাবে সৎ, অর্থাৎ কোন বিশেষ উদ্দেশ্য মেটাবার জন্য এগুলি উপায় হিসেবে প্রয়োজন কিন্তু সৎ ইচ্ছা বিনা শর্তে সৎ। অর্থের অপব্যবহার হতে পারে। কাজেই অর্থ বিনা শর্তে সৎ নয়। সাহস বা বুদ্ধিরও অপব্যবহার হতে পারে। কোন মন্দ উদ্দেশ্য সিদ্ধ করার জন্য তারা প্রযুক্ত হতে পারে কিন্তু সৎ ইচ্ছা কোন অবস্থাতেই মন্দ হতে পারে না যেহেতু সৎ ইচ্ছা বিনা শর্তে সৎ। সৎ-

সৎ ইচ্ছা বিনা শর্তেই সৎ

ইচ্ছা হল একটা উজ্জ্বল রত্ন যা নিজ দীপ্তিতে দেদীপ্যমান, এবং সে যে-কোন ন্যায়পরায়ণ দর্শকের চোখ ধাঁধাবেই।

(iv) **কর্তব্য ও সৎ ইচ্ছা** (Duty and Goodwill) যদি প্রশ্ন করা হয় কেন ইচ্ছা সৎ, তার উত্তরে যদি বলা হয় কারণ ইচ্ছা সৎ—তাহলে তা হবে পুনরুক্তি দোষে দুষ্ট। কাজেই ইচ্ছার ক্ষেত্রে যখন 'সৎ' পদটিকে প্রয়োগ করা হচ্ছে তখন 'সৎ' কথাটির অর্থ কি? কাণ্টের মতে নৈতিক চেতনার উল্লেখযোগ্য বৈশিষ্ট্য হল কর্তব্যের ধারণা। কাণ্ট মনে করেন, যে ইচ্ছা কর্তব্যের জন্য ক্রিয়া করে তাই সদিচ্ছা।

সদিচ্ছার প্রকৃতি

কাণ্ট যে সব ক্রিয়া কর্তব্যের সঙ্গে সংগতিপূর্ণ (actions which are in accordance with duty) সেগুলির সঙ্গে যে সব ক্রিয়া কর্তব্যের জন্যই করা হয় (acts which are done for the sake of duty)—এই দুয়ের মধ্যে প্রভেদ করেছেন। কাণ্ট নিজে যে উদাহরণ দিয়েছেন তার সাহায্যেই এই প্রভেদ করেছেন। কাণ্টের ঐ উদাহরণের সাহায্যেই এই প্রভেদ বুঝে নেওয়া যাক। কোন ব্যবসায়ী সব সময়ই খুব সতর্ক যাতে তিনি তাঁর খরিদ্দারের কাছ থেকে বেশী পয়সা আদায় না করেন। এক্ষেত্রে তার আচরণের সঙ্গে কর্তব্যের সংগতি রয়েছে কিন্তু তার অর্থ এই নয় যে তিনি কর্তব্যের জন্য অর্থাৎ এরূপ আচরণ করা কর্তব্য এই জন্যই এরূপ আচরণ করেন। এমন হতে পারে যে বিচক্ষণতার বশবর্তী হয়ে অর্থাৎ কিনা সাধুতাই সর্বশ্রেষ্ঠ নীতি, এর পরিপ্রেক্ষিতেও তিনি খরিদ্দারের উপর বেশী দাম চাপিয়ে না দিতে পারেন। কাজেই কর্তব্যের সঙ্গে সংগতি রক্ষা করে যে ক্রিয়া সম্পন্ন হয়, সেই শ্রেণীর ক্রিয়া কর্তব্যের জন্য যে কাজ করা হয়, তার থেকে ব্যাপকতর।

কর্তব্যের সঙ্গে সংগতিপূর্ণ এবং কর্তব্যের জন্যই করা হয় এমন দুপ্রকার ক্রিয়ার পার্থক্য

কাণ্টের মতে কেবলমাত্র যে সব কাজ কর্তব্যের জন্য করা হয় সে সব কাজেরই নৈতিক মূল্য আছে। তিনি আত্মরক্ষার উদাহরণ দিয়েছেন বিষয়টাকে বোঝাবার জন্য। আত্মরক্ষা করা কর্তব্য এবং যে কোন ব্যক্তিরই এটা করার একটা অব্যবহিত ইচ্ছা রয়েছে। কিন্তু কাণ্টের মতে আমি যদি

আত্মরক্ষা করি, কারণ আমার এটা করার একটা ইচ্ছা রয়েছে তাহলে আমার কাজের, কাণ্টের মতে, কোন নৈতিক মূল্য নেই। আমার কাজের কোন নৈতিক মূল্য থাকতে হলে কর্তব্যবোধে আমাকে আত্মরক্ষা করতে হবে। অর্থাৎ কিনা নৈতিক বাধ্যতাবোধ থেকে কাজটি করতে হবে। ইচ্ছাবশতঃ আত্মরক্ষা করা হলে সেই কাজের কোন নৈতিক মূল্য থাকবে না।

কাণ্টের মতে জীববৃত্তি ও বুদ্ধিবৃত্তির বিরোধ নৈতিক জীবনের পক্ষে অপরিহার্য এবং নৈতিক জীবন যতদিন চলতে থাকবে ততদিন এদের বিরোধও চলতে থাকবে। কামনা, প্রলোভনকে যত দৃঢ়ভাবে প্রতিরোধ করা যাবে, কাজের নৈতিক উৎকর্ষ তত অধিক হবে। তাঁর মতে কর্তব্য করার ইচ্ছা যত কম হবে, বাস্তবে যা কর্তব্য তা সম্পাদন করলে কাজের উৎকর্ষ তত বেশী হবে। অর্থাৎ কিনা কর্তব্য করতে গিয়ে কর্তব্য করার ইচ্ছাকে যত বেশী ঘৃণা করতে পারব তত অধিক নীতিনিষ্ঠ হয়ে উঠব আমরা। তাঁর মতে কর্তব্য করার জন্য কোন ব্যক্তিকে তার মন্দ প্রবণতাকে বা প্রবৃত্তিকে যত বেশী অতিক্রম করতে হবে তার কাজের নৈতিক গুণ তত বাড়বে। কিন্তু লৌকিক ধারণা অনুসারে সুসমন্বিত ব্যক্তিত্বের ক্ষেত্রে ইচ্ছা এবং কর্তব্যের সংগতিই দৃষ্ট হয় এবং যে ব্যক্তির ক্ষেত্রে তার কর্তব্য ও ইচ্ছার সঙ্গে বিরোধ রয়েছে, সেই ব্যক্তির তুলনায় পূর্ববর্তী ব্যক্তি নৈতিক ক্রমোন্নতির এক উচ্চতর স্তরে অধিষ্ঠিত। আসল কথা হল নৈতিক জীবনের প্রাথমিক স্তরেই জীববৃত্তি ও বুদ্ধিবৃদ্ধির, ইচ্ছা ও কর্তব্যের বিরোধ বর্তমান। নৈতিক জীবনের উচ্চস্তরে মানুষ স্বতঃস্ফূর্তভাবে ভাল কাজ করতে প্রবৃত্ত হয়, তখন এই বিরোধ আর দৃষ্ট হয় না।

জীববৃত্তির ও বুদ্ধিবৃত্তির বিরোধ নৈতিক জীবনে অপরিহার্য

কাণ্টের মতে কেবলমাত্র কর্তব্যের কথা স্মরণে রেখে যদি কাজ করা হয় তবেই কর্তব্যের জন্য কর্তব্য করা হবে। কর্তব্যের ক্ষেত্রে স্নেহ, দয়া, মায়া, মমতা কোন কিছুর স্থান নেই। যদি সহানুভূতি বা সমবেদনাবশতঃ কোন ব্যক্তি অপরের ভাল করে, তবে তার কাজের কোন নৈতিক মূল্য নেই। তবে কোন ব্যক্তির

কর্তব্যের জন্য কর্তব্য করতে হবে

সমবেদনাসূচক মনোভাবের অধিকারী হওয়ার মধ্যে অন্যায় কিছু নেই। যদিও কাণ্ট কর্তব্যবোধে কর্তব্য করা এবং মানুষের স্বাভাবিক বাসনা ও ইচ্ছাকে পরিতৃপ্ত করার জন্য কাজ করা—এই উভয়ের মধ্যে পার্থক্য করেছেন, তবু তার অর্থ এই নয় যে, প্রকৃত ধার্মিক ব্যক্তির মধ্যে কোন ইচ্ছাই থাকবে না।

(v) **কর্তব্য ও নৈতিক নিয়ম** (Duty and Moral Law): কর্তব্যবোধে, কাজ করা বলতে কি বোঝায়, তা ভাল করে বোঝাবার জন্য কাণ্ট বলেন, এ হল নৈতিক নিয়মের প্রতি শ্রদ্ধাবশতঃ কাজ করা। 'কর্তব্য হল নিয়মের প্রতি শ্রদ্ধাবশতঃ কার্য করার অনিবার্যতা' (Duty is the necessity of acting out of reverence for the law)। মানুষের কাজের নৈতিক মূল্য থাকতে হলে নৈতিক নিয়মের প্রতি শ্রদ্ধাবশতঃ কাজ করতে হবে। কাণ্টের মতে কাজের ফলাফল থেকে বাস্তব বা ঈপ্সিত, যাই হোক না কেন, নৈতিক মূল্য উদ্ভূত হয় না, উদ্ভূত হয় সেই নীতি থেকে যে নীতি অনুযায়ী কর্মকর্তা কার্য করার ইচ্ছা করে। কাজেই আমরা দেখতে পাচ্ছি যে, সৎ ইচ্ছা নিজগুণে সৎ। সৎ ইচ্ছা কর্তব্য করার মধ্য দিয়েই প্রকাশ পায় এবং কর্তব্য হল নিয়মের প্রতি শ্রদ্ধাবশতঃ কার্য করা এবং ঐ নিয়ম হল সার্বিক। কিন্তু কর্তব্যবোধে কার্য করার এই জাতীয় ধারণা হয়ে পড়ে এক অমূর্ত, শূন্যগর্ভ ধারণা, মূর্ত নৈতিক জীবনে কিভাবে একে বাস্তবায়িত করা যায় তাই হল প্রশ্ন।

কর্তব্য হল নৈতিক নিয়মের প্রতি শ্রদ্ধা-বশতঃ কাজ করা

এই প্রশ্নের উত্তর দেবার পূর্বে আমরা অবশ্যই আচরণবিধি (maxim) এবং নিয়ম (principle)—এই দুই-এর মধ্যে প্রভেদ করব। কাণ্টের মতে নিয়ম হল একটি মৌলিক বস্তুগত নৈতিক নিয়ম যা শুদ্ধ ব্যবহারিক প্রজ্ঞাতে প্রতিষ্ঠিত। এটা এমন একটা নিয়ম, যে নিয়ম অনুসারে, সব মানুষ যদি বিচারবুদ্ধিসম্পন্ন নৈতিক কর্মকর্তা হয়, অবশ্যই ক্রিয়া করবে। আচরণবিধি হল ইচ্ছার একটা মনোগত বিধি। এটা হল এমন একটা বিধি, যে বিধি অনুযায়ী কর্মকর্তা কাজ করে থাকে এবং এটি তার সঙ্কল্প নিরূপণ করে। এই সব আচরণবিধি

আচরণবিধি এবং নিয়মের পার্থক্য

বিভিন্ন ধরনের হতে পারে এবং বস্তুগত নৈতিক নিয়মের সঙ্গে তার সংগতি নাও থাকতে পারে।

কাণ্টের মতে কাজের নৈতিক মূল্য নিরূপিত হয় বা নির্ধারিত হয় কর্মকর্তার ইচ্ছার মনোগত বিধির দ্বারা। কিন্তু কর্মকর্তার মনোগত বিধির সঙ্গে যদি নৈতিক নিয়মের সংগতি না থাকে তাহলে এই মনোগত বিধি তার দ্বারা প্রণোদিত কাজে নৈতিক মূল্য কিভাবে প্রদান করে? এই অসুবিধা দূর করার জন্য কাণ্ট লৌকিক বা জাগতিক ইচ্ছার বিধি (empirical or material maxim) এবং অভিজ্ঞতা-পূর্ব বা আকারগত বিধি (a priori or formal maxim)—এই দুই-এর মধ্যে পার্থক্য করেছেন। প্রথমটির সঙ্গে ঈপ্সিত লক্ষ্য বা ফলাফলের সম্পর্ক আছে। কিন্তু দ্বিতীয়টির সঙ্গে এই জাতীয় কোন সম্পর্ক নেই। এটির সঙ্গে ইন্দ্রিয়গত কামনার বা কাজের কোন ফলাফলের সম্পর্ক থাকবে না এটি হবে নিছক সার্বিক নিয়মকে মেনে চলার ইচ্ছা। অর্থাৎ কিনা যদি কর্মকর্তার ইচ্ছার বিধি হয় নিয়মের প্রতি শ্রদ্ধাবশতঃ সার্বিক নৈতিক নিয়মকে মেনে চলা, তাহলে কর্মকর্তার ইচ্ছার বিধি অনুযায়ী কৃত কর্মের নৈতিক মূল্য থাকবে। কেননা সেটি কর্তব্যের জন্যই করা হবে।

জাগতিক বিধি ও আকারগত বিধির পার্থক্য

প্রশ্ন হল ব্যবহারিক ক্ষেত্রে আমাদের কর্তব্য কিভাবে নিরূপণ করা যাবে? কাণ্ট তার উত্তরে বলেন, দৈনন্দিন জীবনের সার্বভৌম আচরণবিধিকে প্রয়োগ করেই তা নির্ধারণ করতে হবে। এই আচরণ-বিধিকে কাণ্ট এইভাবে রূপ দিয়েছেন—'এমন নিয়মানুসারে কাজ কর যে নিয়মকে একটি সার্বজনীন নিয়মে পরিণত করতে তুমি ইচ্ছা কর'। কাণ্ট একটা উদাহরণের সাহায্যে তাঁর বক্তব্যকে পরিস্ফুট করার চেষ্টা করেছেন। কোন ব্যক্তি দুঃখে পতিত হয়েছে। সেই দুঃখ থেকে সে উদ্ধার পেতে পারে যদি সে একটা প্রতিজ্ঞা করে, যে প্রতিজ্ঞা রক্ষা করার কোন অভিপ্রায় তার নেই। তার মানে তাকে মিথ্যার আশ্রয় নিতে হবে। এখন প্রশ্ন হল সে কি মনে করতে পারে তার এই নীতি একটা সার্বিক নিয়মে পরিণত হতে পারে? কাণ্টের মতে তা সম্ভব নয়, কেননা মিথ্যা কথা বলা

দৈনন্দিন জীবনের সার্বভৌম আচরণবিধি

কখনও সার্বজনীন নিয়ম হতে পারে না। কাজেই নীতিটি কখনও সার্বিক হতে পারে না। কোন ব্যক্তি আত্মহত্যা করতে চায়, কিন্তু এটি অন্যায়। কেননা তার আত্মহত্যা করার ইচ্ছাকে একটা সার্বজনীন নিয়মে পরিণত করা যেতে পারে না ; কেননা তাহলে অতি শীঘ্রই আর আত্মহত্যা করার মত কাউকে খুঁজে পাওয়া যাবে না।

আমরা কতকগুলি নীতি অনুযায়ী ক্রিয়া করি। নীতি হল ইচ্ছার বস্তুনিরপেক্ষ বা মনোগত নিয়ম। কোন মানুষের ইচ্ছা সৎ হতে পারে না যদি সার্বিক নিয়মের প্রতি শ্রদ্ধাবশতঃ কাজটি করা না হয়। কাজেই আমাদের ইচ্ছা যাতে নৈতিক দিক থেকে সৎ হয়, তার জন্য আমরা অবশ্যই আমাদের প্রশ্ন করব যে আমাদের ইচ্ছার মনোগত বিধিটি সার্বজনীন হতে পারে কিনা। যদি না হয় তাহলে নীতিটিকে বর্জন করতে হবে।

কাজেই কর্তব্যের নিয়মটি হল—যদি আমার নীতিটিকে সার্বজনীন নিয়মে পরিণত করতে না পারি, তাহলে আমার সেই নীতি অনুযায়ী কার্য করা কখনও উচিত হবে না। একেই কাণ্ট বলেছেন 'শর্তহীন আদেশ' (Categorical Imperative)।

(vi) **শর্তহীন আদেশ** (Categorical Imperative)ঃ কাণ্টের মতে নৈতিক নিয়ম শর্তহীন আদেশ। কাণ্টের মতে তিন ধরনের আদেশ আছে : (১) শর্তাধীন আদেশ (Hypothetical Imperative)। তুমি যদি ফরাসী ভাষা শিখতে চাও, তাহলে তোমার এইভাবে শেখা উচিত। এখানে কার্যটি কার্যটির জন্যই সম্পাদিত হবে না, একটা উদ্দেশ্য সিদ্ধির জন্য সম্পাদিত হবে।

শর্তহীন আদেশের সঙ্গে অন্যান্য আদেশের পার্থক্য

(২) দৃঢ় উক্তিমূলক আদেশ (Assertorial Imperative)—তুমি সুখ চাও, সুতরাং তোমার এভাবে কাজ করা উচিত—এখানে বলা হচ্ছে না যদি তুমি সুখ চাও, স্পষ্টই বলা হচ্ছে, তুমি সুখ চাও।

কাণ্টের মতে এই দুই ধরনের আদেশকে নৈতিক আদেশরূপে গণ্য করা চলে না। কেননা এরা শর্তসাপেক্ষ। তাঁর মতে নৈতিক আদেশ হল শর্ত-নিরপেক্ষ। নৈতিক নিয়ম কোন কিছু করার জন্য আদেশ করবে কোন

লক্ষ্যকে লাভ করার উপায়রূপে নয়, নিজগুণেই তা সৎ বলে, কাণ্ট একে বলেছেন স্বতঃপ্রমাণিত আদেশ (apodictic imperative)।

এই শর্তহীন আদেশটি কি? এটি আদেশ করে যে, যে নীতিগুলি আমাদের ইচ্ছার মনোগত বিধিরূপে ক্রিয়া করে, সেই নীতিগুলি সার্বিক নিয়মের সঙ্গে সংগতিপূর্ণ হবে। কাজেই একটিমাত্র শর্তহীন আদেশ আছে—'এমন নিয়মানুসারে কাজ কর যে নিয়মকে একটি সার্বজনীন নিয়মে পরিণত করতে তুমি ইচ্ছা কর'।

কাণ্ট একথা বলতে চান না যে, শর্তহীন আদেশ থেকে বাস্তব আচরণবিধিকে অবরোহী প্রথায় নিঃসৃত করা যাবে। সুতরাং এই আদেশটি বিশ্লেষণের মাধ্যমে নিঃসৃত করার কোন আশ্রয়বাক্য নয়, বরং আচরণের মূর্ত নীতির নৈতিকতা বিচারের মানদণ্ড।

শর্তহীন আদেশ থেকে বাস্তব আচরণবিধি নিঃসৃত করা যায় না

কাণ্টের মতে ব্যবহারিক বা নৈতিক নিয়ম সার্বভৌম। সার্বভৌমত্ব বা সার্বিকতা-এর আকার। কাজেই আচরণের সব বাস্তব নীতিকে অবশ্যই সার্বভৌম বা সার্বিক হতে হবে, যদি অবশ্য তাদের নৈতিক পদবাচ্য হতে হয়।

(vii) বিচারবুদ্ধিসম্পন্ন ব্যক্তি নিজেই নিজের লক্ষ্য (The rational being is an end in itself): কাণ্ট শর্তহীন আদেশের বিষয়বস্তু ব্যক্ত করেছেন। কিন্তু সত্যই এই জাতীয় কোন আদেশ আছে কিনা কাণ্ট এখনও তা প্রমাণ করতে পারেননি। কাজেই প্রশ্ন হল ব্যবহারিক দিক থেকে সব বিচারবুদ্ধিসম্পন্ন ব্যক্তির পক্ষে এটা অনিবার্য কিনা, যে তারা সব সময় তাদের কার্যকে সেই নীতির দ্বারা ব্যাখ্যা করবে যে নীতিকে তারা সার্বজনীন নিয়ম বলে ইচ্ছা করতে পারে? যদি বাস্তবিকই তা হয়, তাহলে বিচারবুদ্ধিসম্পন্ন মানুষের ইচ্ছার ধারণা এবং শর্তহীন আদেশের মধ্যে অবশ্যই সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব সংযোগ বিদ্যমান থাকবে।

কাণ্ট বলেন ইচ্ছার আত্ম-নির্ধারণের বস্তুগত ভিত্তিরূপে রয়েছে একটা লক্ষ্য। এই ধরনের কোন লক্ষ্য যদি থাকে যা শুধুমাত্র প্রজ্ঞার দ্বারা নির্দেশিত,

ব্যক্তিসাপেক্ষ কামনার দ্বারা নয়, তাহলে এটি সব বিচারবুদ্ধিসম্পন্ন ব্যক্তির পক্ষে যথার্থ হবে এবং সব বিচারবুদ্ধিসম্পন্ন ব্যক্তির ইচ্ছাকে একত্রে যুক্ত করছে এমন একটি শর্তহীন আদেশের ভিত্তিরূপে ক্রিয়া করবে। এই লক্ষ্য, কামনার দ্বারা নিরূপিত কোন আপেক্ষিক লক্ষ্য হতে পারে না। কেননা, এই ধরনের লক্ষ্য শুধুমাত্র শর্তাধীন আদেশের (hypothetical imperatives) সৃষ্টি করতে পারে। কাজেই এই লক্ষ্য হবে নিজেই নিজের লক্ষ্য, যার শর্তনিরপেক্ষ মূল্য থাকবে।

বিচারবুদ্ধিসম্পন্ন মানুষ নিজেই নিজের লক্ষ্য

কিন্তু এই রকম কোন লক্ষ্য আছে কি? কাণ্ট মনে করেন, মানুষ, অর্থাৎ যে কোন বিচারবুদ্ধিসম্পন্ন মানুষ নিজেই নিজের লক্ষ্য, এবং এই বিষয়টিই একটি পরম ব্যবহারিক নীতি বা নিয়মের (a supreme practical principle or law) ভিত্তিরূপে কাজ করতে পারে। এই নীতির ভিত্তি হল বৌদ্ধিক প্রকৃতি (rational nature) যা নিজেই নিজের লক্ষ্য রূপে অস্তিত্বশীল।

ব্যবহারিক আদেশের প্রকৃতি

ব্যবহারিক আদেশটি হবে এরূপ "এমনভাবে কাজ কর যাতে তুমি নিজেকে বা অন্য কোন মানুষকে, কোন সময় উপায় হিসেবে গ্রহণ না করে, সকল সময় উদ্দেশ্য হিসেবে গ্রহণ করবে।"[1] এটি শর্তহীন আদেশের দ্বিতীয় রূপায়ণ। মানুষ নিজেই উদ্দেশ্য, অন্য কোন উদ্দেশ্য সাধনের উপায়রূপে মানুষকে ব্যবহার করা উচিত নয় এবং যে কাজ মানুষকে উপায় হিসেবে ব্যবহার করে সে কাজ যথোচিত কাজ নয়। যদি কোন মানুষ উপকার পাবার প্রত্যাশায় কোন প্রতিজ্ঞা করে, যদিও তার সেই প্রতিজ্ঞা পূরণের কোন ইচ্ছা নেই, তখন যার কাছে ব্যক্তি প্রতিজ্ঞাটা করছে তাকে একটা আপেক্ষিক লক্ষ্য সাধনের উপায়রূপে ব্যবহার করছে।

(viii) **ইচ্ছার স্বশাসন** (Autonomy of the Will): 'কাণ্ট ইচ্ছার

1. "So act as to treat humanity, whether in your own person or in that of any other, always at the same time as an end, and never merely as a means.'

স্বশাসন এবং ইচ্ছার পরশাসনের মধ্যে পার্থক্য করেছেন। মানুষের ইচ্ছা যখন বিচারবুদ্ধির দ্বারা প্রণোদিত হয়ে কর্ম করেন তখন মানুষের ইচ্ছা স্বশাসিত (antonomous)। অন্য কোন উদ্দেশ্যের কথা চিন্তা না করে কেবলমাত্র কর্তব্যের জন্য কর্তব্য সম্পাদন করাই স্বশাসিত ইচ্ছার ধর্ম। আবেগের বশে, অন্ধকামনা-বাসনায় উন্মত্ত হয়ে, সুখ-দুঃখ ও অন্যান্য অনুভূতির দ্বারা অভিভূত হয়ে যখন কাজ করা হয় তখন ইচ্ছা পরশাসিত (heteronomous)। নৈতিক ইচ্ছা, যেটি শর্তহীন আদেশকে মেনে চলে, কখনও স্বার্থের দ্বারা প্রণোদিত হতে পারে না। নৈতিক ইচ্ছা পরশাসিত নয়, এটি স্বশাসিত। অর্থাৎ এটি যে নিয়ম মেনে চলে, সেই নিয়মই নিজেকে প্রদান করে।

কর্তব্যের জন্য কর্তব্য করাই স্বশাসিত ইচ্ছার ধর্ম

শর্তহীন আদেশের ধারণার মধ্যে প্রচ্ছন্ন রয়েছে ইচ্ছার স্বশাসনের ধারণা। এই স্বশাসনের বিষয়টিকে আদেশের একটি বর্ণনায় সুস্পষ্টভাবে ব্যক্ত করা যেতে পারে। 'ব্যবহারিক প্রজ্ঞার বিচার' গ্রন্থে, নিয়মটিকে এভাবে ব্যক্ত করা হয়েছে—'এমনভাবে ক্রিয়া কর যাতে তোমার ইচ্ছার নীতিটি সর্বদাই ঐ একই সময়ে একটি সার্বিক নিয়ম রচনা করার নীতিরূপে যথার্থ হতে পারে।'[1]

কাণ্ট ইচ্ছার স্বাধীনতাকে নৈতিকতার পরম নীতিরূপে এবং সব নৈতিক নিয়মের ও তার আনুষঙ্গিক কর্তব্যের একমাত্র নিয়মরূপে গণ্য করেছেন।

(ix) **আদর্শ সমাজের সভ্য হিসেবে কাজ কর** (Act as a member of the kingdom of ends): এটি শর্তহীন আদেশের তৃতীয় রূপায়ণ। বিচারবুদ্ধিসম্পন্ন ব্যক্তি, যারা নিজেরাই নিজেদের লক্ষ্য, কাণ্টের এই ধারণা এবং ব্যবহারিক প্রজ্ঞাই নৈতিক নিয়মটি নির্দেশ করে, এই ধারণা—এই উভয় ধারণাই এক আদর্শ সমাজের কথা বলে, যেখানে মানুষ পরস্পরের সঙ্গে উপায় ও লক্ষ্যরূপে সম্বন্ধযুক্ত। কাণ্ট-এর মতে প্রতিটি মানুষের একটা নিজস্ব মূল্য বা স্বতঃমূল্য আছে, কারণ মানুষ নিজেই মূর্তিমান উদ্দেশ্য; উপায় নয়। সে কারণে মানুষকে মানুষ হিসেবে মর্যাদা দিতে হবে। মানুষ এমন-

1. 'So act that the maxim of your will could always at the same time be valid as a principle making universal law.'

ভাবে আচরণ করবে যে, যাতে সে মনে করে, সে এক আদর্শ সমাজের সভ্য, যেখানে প্রতিটি ব্যক্তি একাধারে রাজা এবং প্রজা। এই আদর্শ সমাজের প্রতিটি ব্যক্তি শর্তহীন আদেশের সঙ্গে সংগতি রেখে কাজ করবে। এর অর্থ হল সে বিচারবুদ্ধির দ্বারা চালিত হয়ে এবং অপরের আচরণের সঙ্গে সংগতিরক্ষা করে আচরণ করবে। এর ফলে, এই সমাজের বা রাজ্যের নিয়ম সবারই ইচ্ছার বিষয় হবে এবং সকলেই তাদের মেনে চলবে। কাজেই প্রত্যেকে যে নিয়ম রচনা করবে, তাই সে নিজে মানবে। অবশ্য এই আদর্শ সমাজ আদর্শই, বাস্তব নয়। বাস্তবে এই রকম কোন আদর্শ সমাজের অস্তিত্ব নেই।

(x) শর্তহীন আদেশের সম্ভাবনার শর্ত হল ইচ্ছার স্বাধীনতা (Freedom as the condition of the possibility of a categorical imperative) : কাণ্টের মতে শর্তহীন আদেশ হল একটি সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব বচন। যেহেতু শর্তহীন আদেশ হল আদেশ, এর মধ্যে একটা বাধ্যবাধকতা (obligation) রয়েছে। বৌদ্ধিক ইচ্ছার (rational will) প্রত্যয়টিকে শুধুমাত্র বিশ্লেষণ করে বাধ্যবাধকতাকে পাওয়া যাবে না। কাজেই শর্তহীন আদেশ কোন বিশ্লেষণাত্মক বচন নয়। আবার অপর দিকে বিধেয়টি অনিবার্যভাবে উদ্দেশ্যের সঙ্গে যুক্ত হবে, কেননা শর্তহীন আদেশ শর্তহীন হওয়াতে ইচ্ছাকে একটি নির্দিষ্টভাবে কার্য করতে বাধ্য করে। এটি হল একটি ব্যবহারিক সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব বচন। ব্যবহারিক এই কারণে যে, এটি আমাদের বস্তু সম্পর্কে তাত্ত্বিক জ্ঞানকে প্রসারিত করে না, যেমন আমরা সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব বচনের ক্ষেত্রে দেখি। এটির লক্ষ্য ক্রিয়ার দিকে, লৌকিক সত্তার জ্ঞানের দিকে নয়। যাই হোক না কেন এটি একটি বচন যেটি অভিজ্ঞতা-পূর্ব, যা সব কামনা ও ইচ্ছাবর্জিত এবং সংশ্লেষণাত্মক। প্রশ্ন হল এই ব্যবহারিক সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব বচন কিভাবে সম্ভব হয়? অর্থাৎ এর সম্ভাব্যতার বিষয়টিকে প্রতিষ্ঠা করাই কাণ্টের উদ্দেশ্য।

ব্যবহারিক সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব বচন কিভাবে সম্ভব

কাণ্ট শর্তহীন আদেশের মধ্যে যে বাধ্যবাধকতার ভাবটি রয়েছে, ইচ্ছার স্বাধীনতার মধ্যেই তাকে খুঁজে পেয়েছেন। আরও সরলভাবে বলতে গেলে

ইচ্ছার স্বাধীনতার মধ্যেই শর্তহীন আদেশের শর্তটি নিহিত রয়েছে। কিন্তু কাণ্টের মতে ইচ্ছার স্বাধীনতাকে প্রমাণ করা যাবে না। কাজেই সঠিকভাবে বলতে গেলে বলতে হয় শর্তহীন আদেশের সম্ভাবনার শর্তটি (the condition of the possibility of a categorical imperative) ইচ্ছার 'স্বাধীনতার ধারণার' মধ্যেই পাওয়া যাবে। এর অর্থ এই নয় যে, ইচ্ছার স্বাধীনতা একটা অলীক ধারণা। 'শুদ্ধ প্রজ্ঞার বিচার' গ্রন্থে দেখিয়েছেন যে, ইচ্ছার স্বাধীনতা হল নঞর্থক সম্ভাবনা (negative possibility), এই অর্থে যে ইচ্ছার স্বাধীনতার মধ্যে কোন যৌক্তিক বিরোধিতা নেই। এবং দ্বিতীয়তঃ, ইচ্ছার স্বাধীনতা ছাড়া কর্তব্যবোধে আমরা নীতিগতভাবে ক্রিয়া করতে পারি না। 'বাধ্যতাবোধ', 'উচিত' এই শব্দগুলি ইচ্ছার স্বাধীনতা বোঝায়, নিয়ম পালন করার বা অগ্রাহ্য করার স্বাধীনতা বোঝায়। 'তোমার করা উচিত মানেই তুমি করতে পার', তার মানে তোমার করার বা না করার স্বাধীনতা রয়েছে।' 'এমন নিয়মানুসারে কাজ কর যে নিয়মকে একটি সার্বজনীন নিয়মে পরিণত করা যায়।' এই সার্বভৌম বিচারবুদ্ধির নিয়ম যে কথা বলে, ইচ্ছার স্বাধীনতা ছাড়া তা সম্ভব হবে কিভাবে? ব্যবহারিক প্রজ্ঞা বা বিচারবুদ্ধিসম্পন্ন ব্যক্তির ইচ্ছা অবশ্যই নিজেকে স্বাধীন গণ্য করবে, অর্থাৎ কিনা এইরকম কোন ব্যক্তির ইচ্ছা, ইচ্ছার স্বাধীনতা ছাড়া নিজের ইচ্ছারূপে গণ্য হতে পারে না। ইচ্ছার স্বাধীনতার ব্যবহারিক অনিবার্যতা (practical necessity) রয়েছে, এটি নৈতিকতার অনিবার্য শর্ত।

ইচ্ছার স্বাধীনতার ব্যবহারিক অনিবার্যতা রয়েছে

ইচ্ছার স্বাধীনতার ব্যবহারিক অনিবার্যতা বোঝায় যে, আমরা শুধু ইন্দ্রিয়-গ্রাহ্য জগতের অন্তর্ভুক্ত নই, যে জগৎ কার্যকারণ নিয়মের দ্বারা নিয়ন্ত্রিত হয়। আমরা এক বুদ্ধিগ্রাহ্য জগতের (intelligible world) বা পারমার্থিক জগতের অন্তর্ভুক্ত। ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য জগতের অন্তর্ভুক্ত হওয়াতে মানুষ প্রাকৃতিক নিয়মের অধীন। বুদ্ধিগ্রাহ্য জগতের অধীন হওয়াতে সে এমন নিয়মের অধীন, শুধুমাত্র প্রজ্ঞা থেকেই যাদের উদ্ভব। শর্তহীন আদেশ সম্ভব, কেননা স্বাধীনতার ধারণা আমাকে এক বুদ্ধিগ্রাহ্য জগতের সদস্য করেছে। যার ফলে, যদি ধরেও নেওয়া

মানুষ এক পারমার্থিক জগতের অন্তর্ভুক্ত

যায় যে আমি কিছুই নই, আমার সমস্ত কাজ সর্বদাই ইচ্ছার স্বশাসনের সঙ্গে সঙ্গতিপূর্ণ হবে। কিন্তু যেহেতু আমি আবার ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য জগতের সভ্য, আমার কাজের উপরিউক্ত সংগতি থাকা উচিত। এই শর্তনিরপেক্ষ 'উচিত' একটা সংশ্লেষণাত্মক অভিজ্ঞতা-পূর্ব বচন।

৩। ব্যবহারিক প্রজ্ঞার স্বীকার্য সত্য (Postulates of the practical reason) ঃ

কাণ্টের মতে ব্যবহারিক প্রজ্ঞার স্বীকার্য সত্য তিনটি—ইচ্ছার স্বাধীনতা, অমরতা এবং ঈশ্বর। এই ধারণাগুলিকে কাণ্ট তত্ত্ববিত্থার প্রধান বিষয় বলে উল্লেখ করেছিলেন, কিন্তু তাত্ত্বিক দিক থেকে এদের ব্যবহার করতে গেলে প্রজ্ঞাকে তার সীমা-রেখাকে অতিক্রম করে যেতে হয়। তাই কাণ্ট এগুলিকে নৈতিক দিক থেকে ব্যবহার করার জন্য ব্যবহারিক প্রজ্ঞার স্বীকার্য সত্য বলে গণ্য করেছেন।

ব্যবহারিক প্রজ্ঞার স্বীকার্য সত্য

এই তিনটি স্বীকার্য সত্যের সংক্ষিপ্ত আলোচনা করা যেতে পারে।

কাণ্টের মতে একজন বিচারবুদ্ধিসম্পন্ন ব্যক্তির ইচ্ছার স্বাধীনতা আছে, মানুষের প্রজ্ঞা তাত্ত্বিক দিক থেকে এর কোন প্রমাণ দিতে পারে না। কিন্তু তা বলে ইচ্ছার স্বাধীনতা যে সম্ভব নয়, তা নয়। নৈতিক নিয়ম ইচ্ছার স্বাধীনতাকে অনুমান করে নেবার জন্য আমাদের বাধ্য করে। স্বাধীনতার ধারণা এবং নৈতিকতার পরম নীতির ধারণা অবিচ্ছেদ্যভাবে যুক্ত। সে কারণেই নৈতিক নিয়ম ইচ্ছার স্বাধীনতাকে স্বীকার করে নেয়। কিন্তু প্রশ্ন হল, মানুষ যে সময় যে কাজ সম্পর্কে অবশ্যম্ভাবী প্রাকৃতিক অনিবার্যতার অধীন, সে সময় তার ইচ্ছার স্বাধীনতা রয়েছে—একথা কিভাবে বলা যেতে পারে? মানুষের অস্তিত্ব যখন কালের শর্তের অধীন, তখন তার ক্রিয়া প্রকৃতির যান্ত্রিক সংহতির অংশ এবং পূর্ববর্তী ঘটনার দ্বারা নিয়ন্ত্রিত। কিন্তু সেই একই কর্মকর্তা যখন মনে করে যে, সে নিজে স্বরূপতঃ বস্তু এবং তার অস্তিত্ব কালের অধীন নয়, তখন সে মনে করে যে তার প্রজ্ঞা তাকে যে নিয়ম দেয় সে শুধু তার দ্বারাই নিয়ন্ত্রিত। শুধুমাত্র আত্মার দ্বারা আরোপিত নিয়মের দ্বারা নিয়ন্ত্রিত হওয়ার অর্থ স্বাধীন হওয়া। বিবেকের

ইচ্ছার স্বাধীনতা

দ্বারাও বিষয়টি প্রমাণিত হয়। কোন নীতি-বিগর্হিত কাজের জন্য অপরাধ-বোধই প্রমাণ করে যে, কাজটি যে আমি সম্পন্ন করেছি এই চেতনা আমার থাকে, কোন সময়, কি কারণে কাজটি সম্পন্ন হয়েছে তার চেতনা থাকে না।

ব্যবহারিক বিচারবুদ্ধির দ্বিতীয় স্বীকার্য সত্য হল অমরতা। কিন্তু এই দ্বিতীয় স্বীকার্য সত্যটিকে বুঝে নেবার জন্য কাণ্টের পরম কল্যাণের ধারণা সম্পর্কে জ্ঞান থাকা প্রয়োজন। কাণ্টের মতে পরম কল্যাণ হল সততা ও সুখের সমন্বয়। কাণ্টের মতে সততা ও সুখের সম্পর্ক কিন্তু বিশ্লেষণাত্মক নয়। নৈতিক নিয়মের সঙ্গে ইচ্ছার সংগতি প্রতিষ্ঠা করতে পারলেই মানুষ সুখ পায় না। কাণ্ট বার বার বলেছেন যে, সুখ নৈতিক নিয়মের ভিত্তি নয়, বা হতে পারে না। কাজেই পূর্ণ কল্যাণের (perfect good) দুটি উপাদানের মধ্যে সম্বন্ধ বিশ্লেষণাত্মক নয়, সংশ্লেষণাত্মক এই অর্থে যে, সততা সুখ উৎপন্ন করে। কাজেই সৎ ব্যক্তি সততার প্রত্যয়কে বিশ্লেষণ করে আবিষ্কার করতে পারবে না যে সে সুখী। দুটি যদিও ধারণা পরস্পরের থেকে ভিন্ন। আবার ধার্মিক ব্যক্তি সুখী, এই বচনটি যদিও সংশ্লেষণাত্মক, তবু অভিজ্ঞতা-পূর্ব। সততা ও সুখের মধ্যে সম্বন্ধ ব্যবহারিক দিক থেকে অনিবার্য, এই অর্থে যে সততার সুখ উৎপন্ন করা উচিত। সুখের কামনাই মানুষকে সততা অনুসন্ধানে প্রণোদিত করে—একথা বলা চলে না। কেননা তাহলে ইচ্ছা স্বশাসিত নয়, পরশাসিত—এই সিদ্ধান্ত করতে হয়, যা কাণ্টের কর্তব্যের জন্য কর্তব্য করা এই নীতির বিরুদ্ধাচরণ করা। সততা সুখের নিমিত্ত কারণ।

অমরতা

কিন্তু সততা অনিবার্যভাবে সুখ উৎপন্ন করবে, এ-সিদ্ধান্ত আমরা কিভাবে করতে পারি? অভিজ্ঞতার দ্বারা এই সিদ্ধান্ত প্রমাণিত হয় না। কখনও কখনও সততার সঙ্গে সুখের সমন্বয় বাস্তবে দেখা গেলেও তা নিছক আকস্মিক ঘটনা। সততা সুখ উৎপন্ন করে—এই উক্তি শর্তসাপেক্ষে মিথ্যা, যদি আমি মনে করি যে, বিচারবুদ্ধিসম্পন্ন ব্যক্তি শুধুমাত্র এই ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য জগতেই অস্তিত্বশীল হতে পারে তাহলে এটা মিথ্যা। কিন্তু যদি আমি মনে করি যে, এই ইন্দ্রিয়-গ্রাহ্য জগতে একটি জাগতিক বস্তুরূপেই শুধুমাত্র আমি অস্তিত্বশীল নই, একটা

বুদ্ধিগম্য অতীন্দ্রিয় জগতের স্বরূপতঃ বস্তুরূপে অস্তিত্বশীল। তাহলে আমার এই ধারণা মিথ্যা হবে না। নৈতিক নিয়ম ইচ্ছার স্বাধীনতার সঙ্গে যেহেতু অবিচ্ছেদ্যভাবে যুক্ত, আমাদের এটা বিশ্বাস করা উচিত। কাজেই আমাদের সিদ্ধান্ত করতে হয় যে, পরম কল্যাণের উপলব্ধি সম্ভব ; প্রথম উপাদান সততা (পরম কল্যাণ) প্রত্যক্ষভাবে না হলেও পরোক্ষভাবে দ্বিতীয় উপাদান সুখ উৎপন্ন করে।

পরম কল্যাণ হল নৈতিক নিয়মের সঙ্গে ইচ্ছা ও অনুভূতির পরিপূর্ণ সংগতি, যা এক জীবনেই লভ্য হতে পারে না। এর জন্য প্রয়োজন অনন্ত জীবন—একই বিচার-বুদ্ধি সম্পন্ন ব্যক্তির অস্তিত্বের অনন্ত স্থিতিকাল এবং ব্যক্তিত্বকে স্বীকার করে নেওয়া। কিন্তু এই স্বীকৃতি তখনই সম্ভব হবে যদি মনে করা হয় আত্মা অমর। শুদ্ধ ব্যবহারিক প্রজ্ঞার স্বীকার্য সত্য হল আত্মার অমরত্ব। যৌক্তিক দিক থেকে অমরতা সম্ভব নয়। কেননা তাত্ত্বিক প্রজ্ঞা এর অস্তিত্বকে প্রমাণ করতে পারে না। কিন্তু অমরতার ধারণা যেহেতু নৈতিক নিয়মের সঙ্গে অবিচ্ছেদ্যভাবে সম্পর্কযুক্ত, এর অস্তিত্ব স্বীকার করে নিতেই হবে। অমরতাকে অস্বীকার করা ও নৈতিক নিয়মকে অস্বীকার করা এক কথা।

যে নৈতিক নিয়ম অমরতাকে স্বীকার্য সত্য হিসেবে গ্রহণ করার জন্য আমাদের প্রণোদিত করে, সেই নৈতিক নিয়মই আমাদের ঈশ্বরকে অন্যতম স্বীকার্য সত্যরূপে গ্রহণ করতে প্রণোদিত করে। কাণ্টের মতে সুখের সঙ্গে সততার অনিবার্য সম্পর্ক। যদি সুখের সঙ্গে সততার সম্পর্ক হয় অভিজ্ঞতা-পূর্ব সংশ্লেষণাত্মক সম্বন্ধ, তাহলে আমাদের স্বীকার করতে হবে যে, এমন কোন সত্তা আছে যার দ্বারা সুখের সঙ্গে সততার এই পরিপূর্ণ সমন্বয় সাধিত হয়। এই সত্তা হল ঈশ্বর, যিনি সর্বজ্ঞ ও সর্বশক্তিমান। প্রজ্ঞা ঈশ্বরের অস্তিত্ব স্বীকার করে নিলেও, আসলে এই স্বীকৃতি বিশ্বাসের ব্যাপার। কর্তব্যের সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত হওয়াতে আমরা একে ব্যবহারিক বিশ্বাস বলতে পারি।

ঈশ্বর

প্রশ্ন হল, এই তিনটি স্বীকার্য সত্য কি আমাদের জ্ঞানের বিস্তৃতি সাধন

করে? কাণ্ট মনে করেন যে, ব্যবহারিক দিক থেকে তারা জ্ঞানের বিস্তৃতি সাধন করে। কিন্তু ব্যবহারিক দিক থেকে জ্ঞানের বিস্তৃতি সাধন করে একথা বলার অর্থ কি? কাণ্ট বলেন যে, ইচ্ছার স্বাধীনতা, অমরতা এবং ঈশ্বর অনুভবের বস্তু নয়। কাজেই প্রদত্ত অতীন্দ্রিয় বস্তু হিসেবে জ্ঞানের বিস্তৃতি সাধিত হয় না।

কি অর্থে স্বীকার্য সত্যগুলি জ্ঞানের বিস্তৃতি সাধন করে

কিন্তু এই উক্তি পুনরুক্তিদোষে দুষ্ট। ঈশ্বর এবং আত্মা যদি বস্তু হিসেবে প্রদত্ত না হয়, আমরা স্পষ্টতঃই তাদের প্রদত্ত বস্তুরূপে জানতে পারি না। কিন্তু যদিও এরা বৌদ্ধিক অনুভবের বিষয়রূপে প্রদত্ত হয় না, অতীন্দ্রিয় সম্পর্কে তাত্ত্বিক প্রজ্ঞার জ্ঞান এই অর্থে বিস্তৃতি লাভ করে যে এই প্রজ্ঞা 'এই জাতীয় বস্তু আছে' এটা স্বীকার করে নিতে বাধ্য হয়। ব্যবহারিক প্রজ্ঞা এদের অস্তিত্বের সুনিশ্চয়তা দান করলে তাত্ত্বিক প্রজ্ঞা এই অতীন্দ্রিয় সত্তাগুলির উপর বুদ্ধির আকারগুলিকে প্রয়োগ করে এদের অর্থপূর্ণ করে তুলতে পারে।

কপলস্টোন এই সম্পর্কে মন্তব্য করতে গিয়ে বলেন যে, কাণ্ট 'শুদ্ধ প্রজ্ঞার বিচারগ্রন্থে' তত্ত্ববিদ্যাকে বর্জন করলেও এখন এক নূতন ধরনের তত্ত্ববিদ্যাকে তার বিকল্প হিসেবে প্রতিষ্ঠিত করেছেন। কাণ্ট নৈতিক চেতনার ভিত্তিতে এক নূতন তত্ত্ববিদ্যা সৃষ্টি করছেন। এটা এই কারণে স্পষ্ট যে, কাণ্ট ব্যবহারিক জ্ঞানের মাত্রাগত বৈষম্য স্বীকার করেছেন। কাজেই কাণ্ট তত্ত্ববিদ্যাকে বর্জন করেছেন, একথা বলা ভ্রান্তিকর। তিনি বিচারবিযুক্ত তত্ত্ববিদ্যাকে (dogmatic metaphysics) বর্জন করেছেন। একথা সত্য যে নৈতিক নিয়মের স্বীকার্য সত্য সম্পর্কীয় সাধারণ মতবাদকে তিনি 'তত্ত্ববিদ্যা' নামে অভিহিত করেননি। কিন্তু আসলে এ হয়ে উঠেছে এক তত্ত্ববিদ্যা যা নিয়ম এবং বাধ্যতাবোধের নৈতিক চেতনার ভিত্তিতে প্রতিষ্ঠিত। অতীন্দ্রিয় সত্তার কোন অনুভবের সুযোগ এই তত্ত্ববিদ্যা আমাদের দেয় না এবং নৈতিক চেতনার ও নৈতিক অভিজ্ঞতা সম্পর্কে কাণ্টের বিশ্লেষণকে স্বীকার করে নিলেই এর যুক্তিগুলিকে গ্রহণ করা যেতে পারে। যাই হোক না কেন, কপলষ্টোনের মতে অতীন্দ্রিয় তত্ত্ব সম্পর্কে যুক্তির ভিত্তিতে যে বক্তব্য রাখা হয়েছে তাতে কোন সন্দেহ নেই। কাজেই সেই দিক থেকে এক 'কান্টীয় তত্ত্ববিদ্যার 'কথা বলা যেতে পারে।

কপলষ্টোনের মন্তব্য

অষ্টম অধ্যায়

ধর্ম

(Religion)

১৭৯৩ সালে কাণ্ট তাঁর *'Religion within the Limits of Pure Reason'* গ্রন্থ প্রকাশ করেন। গ্রন্থটি চারটি খণ্ডে বিভক্ত। এই গ্রন্থে কাণ্ট তাঁর ধর্মমতের বিস্তারিত আলোচনা করেছেন। কাণ্ট যা বলতে চেয়েছেন তা হল সততাই ধর্মের সারবস্তু। মানুষের জীবনের পরমলক্ষ্য হল পরম কল্যাণ। সততার মাধ্যমেই পরম কল্যাণ লাভ করা যেতে পারে।

নৈতিকতা পূর্ব থেকে ধর্মকে স্বীকার করে নেয় না

কাণ্টের মতে নৈতিকতা পূর্ব থেকে ধর্মকে স্বীকার করে নেয় না। মানুষকে তার কর্তব্য বুঝে নেবার জন্য ঈশ্বরের প্রয়োজন হয় না। কাণ্টের নৈতিক মতবাদ হল কর্তব্যের জন্য কর্তব্য করা। নৈতিক কাজের পিছনে যে উদ্দেশ্য তা হল অনুভূতি-মুক্ত হয়ে কর্তব্য সম্পাদন করা, ঈশ্বরের আদেশ পালন করা নয়।

ধর্মের সঙ্গে নৈতিকতার দুটি সম্ভাব্য সম্বন্ধ

ধর্মের সঙ্গে নৈতিকতার দুটি সম্ভাব্য সম্বন্ধ থাকতে পারে, হয় নৈতিকতা ধর্মের উপর প্রতিষ্ঠিত, নয়ত ধর্ম নৈতিকতার উপর প্রতিষ্ঠিত। যদি প্রথম বিকল্পটি গ্রহণ করা হয়, ভয় এবং প্রত্যাশাই হবে নৈতিক কার্য সম্পাদনের উদ্দেশ্য। কিন্তু কাণ্ট এই বিকল্প গ্রহণ করতে পারেন না। কাজেই কাণ্ট মনে করেন নৈতিকতা মানুষকে ধর্মের দিকে চালিত করে। শুদ্ধ ব্যবহারিক প্রজ্ঞার পরম লক্ষ্য হল পরম কল্যাণ, এবং ঈশ্বরের মধ্যেই এই পরম কল্যাণ মূর্ত রূপ লাভ করেছে। এই পরম কল্যাণের ধারণার মাধ্যমেই নৈতিক নিয়ম মানুষকে ধর্মের দিকে চালিত করে, সব কর্তব্যকে ঈশ্বরের আদেশরূপে গ্রহণ করতে প্রণোদিত করে। নৈতিক নিয়ম, যা ঐশ্বরিক আদেশ হল বাধ্যতা-মূলক ; এর কারণ এই নয় যে, ঈশ্বর এই নৈতিক নিয়মগুলি মানুষকে দিয়েছেন, বরং এরূপ মনে করাই যুক্তিযুক্ত হবে যে, এরা ব্যবহারিক প্রজ্ঞার অনিবার্য নিয়ম। ধার্মিক ব্যক্তি নৈতিক নিয়মকে ঈশ্বরের নিয়ম বলে গ্রহণ করে।

মানুষকে সংসারে নানা বাধা, প্রলোভনের মধ্য দিয়ে অগ্রসর হতে হয়। খুবই স্বাভাবিক যে, মানুষ নীতিমার্গ থেকে ভ্রষ্ট হতে পারে। কিন্তু ঈশ্বর সর্বত্র বিদ্যমান। ঈশ্বর মানুষের সকল কার্য সর্বক্ষণ প্রত্যক্ষণ করছেন, এই ধারণাই মানুষকে সহজে নীতিপথ হতে ভ্রষ্ট হয়ে বিপথগামী হতে দেয় না। কাজেই মানুষের ধর্মবুদ্ধি তার নৈতিক চেতনাকে সুদৃঢ় করে তোলে। তবে পূর্বে যে কথা বলা হয়েছে, কাণ্ট কখনও মনে করেন না নীতি ধর্মের উপর প্রতিষ্ঠিত বা নৈতিক নিয়ম ধর্মের দ্বারা অনুমোদিত হওয়া প্রয়োজন। 'ধর্মবুদ্ধি নৈতিক জীবনের সহায়ক মাত্র, নৈতিক জীবনের মূল নয়'। নৈতিক নিয়মের বিশুদ্ধতা বিচারের মানদণ্ড ধর্ম নয়, বরং নৈতিক নিয়ম যথাযথভাবে মেনে চলার উপরই ধর্ম নির্ভর করে।

কাণ্টের মতে নৈতিক দিক থেকে এক পূর্ণ সর্বশক্তিমান ঈশ্বরের সঙ্গে মানুষ তার ইচ্ছার সঙ্গতি সাধন করেই, তার পরম কল্যাণ লাভ করতে পারে। নৈতিক নিয়ম এই বিষয়টিকেই মানুষের কর্তব্যরূপে গণ্য করে। নৈতিক নিয়ম মানুষকে কখনও বলে না নিজেকে সুখী করতে বরং মানুষ যাতে সুখী হবার জন্য নিজেকে যোগ্য করে তুলতে পারে তার জন্য আদেশ করে। সততাই সুখ উৎপন্ন করে। সুখী হবার জন্যই যে ব্যক্তি নৈতিক নিয়ম মেনে চলে কিংবা সুখলাভই যে নৈতিকতার লক্ষ্য, সে কথা কাণ্ট কখনও বলেননি। আমরা সাধারণতঃ বিশ্বাস করি যে, মানুষ সৎ আচরণ করলে সুখ পায় এবং অসৎ আচরণ করলে শাস্তি পায়। কিন্তু বাস্তব জীবনে সৎ কর্মের সঙ্গে সুখের এবং অসৎ কর্মের সঙ্গে দুঃখের কোন অবিচ্ছেদ্য সম্পর্ক আমরা দেখি না। সেকারণে বাস্তব জীবনের পরিপ্রেক্ষিতে একথা আমরা বলতে পারি না যে, সৎ কাজে সুখ এবং অসৎ কাজে দুঃখ। এজন্য কাণ্ট (*Kant*) বলেন যে, সাধুতার সঙ্গে সুখের সম্পর্ক বিশ্লেষক নয়, সংশ্লেষক। সাধুতাকে বিশ্লেষণ করে সুখ এবং অসাধুতাকে বিশ্লেষণ করে দুঃখ পাওয়া যায় না এবং সাধুতার স্বাভাবিক পরিণতি সুখ নয় বা অসাধুতার স্বাভাবিক পরিণতি দুঃখ নয়। কিন্তু কাণ্ট বলেন যে, সদাচারণ যদি সুখ এবং অসদাচারণ যদি দুঃখ প্রদান না করে তবে নৈতিক জীবন শেষ পর্যন্ত ধ্বংস হয়ে যাবে। সে কারণে

কাণ্টের মতে কোন নৈতিক শক্তি এ বিশ্বের পেছনে কাজ করছে যা সদাচরণের সঙ্গে সুখের ও অসদাচরণের সঙ্গে দুঃখের সংযোগ সাধন করে এবং এ জীবনে না হোক পরবর্তী জীবনে সাধু ব্যক্তিকে পুরস্কৃত করে এবং অসাধু ব্যক্তিকে শাস্তিদান করে। এ নৈতিক শক্তিই হল সর্বশক্তিমান, সর্বজ্ঞ ঈশ্বর। সুতরাং নীতিই আমাদের ঈশ্বরের ধারণা এনে দেয়। কাজেই ঈশ্বরের মাধ্যমেই মানুষ সুখ পেতে পারে। কারণ ঈশ্বরের সর্বশক্তিময় ইচ্ছাই মানুষকে এই সুখ প্রদান করতে পারে। 'সুখের প্রত্যাশা কেবলমাত্র ধর্মকে কেন্দ্র করেই প্রথম শুরু হয়।'

নৈতিক শক্তিই সর্বশক্তিমান ঈশ্বর

কাণ্ট সুস্পষ্টভাবেই বলেছেন যে, নৈতিক কর্তব্য চিনে নেবার জন্য মানুষের মানুষ-ঊর্ধ্ব কোন সত্তার প্রয়োজন নেই। কেননা মানুষকে কর্তব্যের জন্য কর্তব্য করতে হবে, অন্য কোন উদ্দেশ্যের বশবর্তী হয়ে মানুষের কর্ম করা চলবে না। আবার নৈতিক কাজের চরম পরিণতি এবং নৈতিক ও জাগতিক অবস্থার মধ্যে এক সম্ভাব্য সঙ্গতি প্রতিষ্ঠার ব্যাপারে মানুষের বিচার-বুদ্ধি উদাসীন থাকতে পারে না এবং শেষ পর্যন্ত নৈতিকতা অনিবার্যভাবে ধর্মের দিকে চালিত হয়। ঈশ্বরের মাধ্যম ছাড়া অন্য কোনভাবে এই সঙ্গতি প্রতিষ্ঠিত হতে পারে না।

নৈতিকতা অনিবার্য-ভাবে ধর্মের দিকে চালিত হয়

কাণ্টের মতে যথার্থ ধর্ম নিহিত রয়েছে যে বিষয়ে তা হল, আমাদের সব কর্তব্যের ক্ষেত্রে ঈশ্বরকেই মনে করতে হবে সার্বভৌম নিয়ম-কর্তা এবং ঈশ্বরকে শ্রদ্ধা করতে হবে। কিন্তু ঈশ্বরের প্রতি শ্রদ্ধা বলতে কি বোঝায়? এর অর্থ হল নৈতিক নিয়ম মেনে চলা, কর্তব্যের জন্য কর্তব্য সম্পাদন করা। সাধারণ-ভাবে বা ব্যক্তিগতভাবে পূজা, উপাসনার বাহ্য প্রকাশ হিসেবে ধর্মীয় আচার-অনুষ্ঠান সম্পাদনের উপর কাণ্ট তেমন গুরুত্ব আরোপ করেননি। কাণ্টের মতে যেসব ধর্মবিশ্বাস বা ধর্মীয় অনুষ্ঠান নৈতিক মূল্য-বর্জিত সেগুলি একেবারেই অর্থহীন, নিছক কুসংস্কার, অন্ধবিশ্বাস ছাড়া কিছুই নয়। যেসব ধর্মীয় আচার-অনুষ্ঠান নৈতিক অন্তঃদৃষ্টিকে গভীরতর করে, নৈতিক আদর্শকে জীবনে প্রতিফলিত করে, সেসব অনুষ্ঠানই বাঞ্ছনীয়। কাজেই ধর্মীয় আচার-অনুষ্ঠানের মূল্য নির্ভর করে তার

ঈশ্বরের প্রতি শ্রদ্ধার যথাযথ অর্থ

নৈতিক মূল্যের উপর। এই মনোভাবই প্রকাশ পেয়েছে কাণ্টের সুবিখ্যাত উক্তিতে—"নৈতিক জীবনধারার সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত নয়, এমন যা কিছু মানুষ ঈশ্বরকে খুশী করার জন্য সম্পাদন করে তাহল ধর্মীয় ভ্রান্তি এবং ঈশ্বরের কৃত্রিম উপাসনা ছাড়া আর কিছুই নয়।"

পূর্বেই বলা হয়েছে যে, আমাদের সকল প্রকার কর্তব্যকে ঈশ্বরের আদেশ বলে স্বীকার করাই ধর্ম। প্রত্যাদিষ্ট ধর্মে (revealed religion) প্রথমে ঈশ্বরের আদেশ কি, সে সম্পর্কে অবহিত হয়ে, পরে ঈশ্বরের আদেশকেই কর্তব্য বলে গণ্য করা হয়। প্রাকৃতিক ধর্মে (natural religion) প্রথমে কর্তব্য কি, সে সম্পর্কে অবহিত হয়ে, পরে সেই কর্তব্যকেই ঈশ্বরের আদেশ জ্ঞান করা হয়। ধর্মীয় সত্যের অনুপম প্রত্যাদেশ এবং সেই প্রত্যাদেশের ব্যাখ্যাকার হিসেবে গীর্জার কর্তৃত্বকে কাণ্ট স্বীকার করতে চাননি। কাণ্ট তার নিজ দার্শনিক অভিমতের সঙ্গে সঙ্গতি রক্ষা করেই অনেক খ্রীষ্টীয় ধর্মমতের ব্যাখ্যা দেবার চেষ্টা করেছেন।

কর্তব্য ঈশ্বরের আদেশ

কাণ্ট বাইবেলে বর্ণিত আদিম পাপের বিষয়টি নিজস্ব দৃষ্টিভঙ্গীতে ব্যাখ্যা করেছেন। কাণ্টের মতে ভাল মন্দ, পাপপুণ্য সবই মানুষের ইচ্ছা নির্ভর। মানুষ তার কু-প্রবৃত্তির জন্য দায়ী। পাপের বীজ প্রথম থেকেই মানুষের মনে বিরাজমান। এই হল আদিম পাপ। যা অমঙ্গলকর, যা পাপজনক, তাকে মঙ্গলজনক মনে করার প্রবণতা মানুষের স্বভাবেই রয়েছে। এই আত্মপ্রবঞ্চনাই মানবজাতির কলঙ্ক। মানুষের স্বভাবগত এই মন্দ প্রবণতাকেই বাইবেলে শয়তান ও আদমের গল্পের রূপকে প্রকাশ করা হয়েছে। শয়তান জগতে পাপ এনে মানুষকে নীতিভ্রষ্ট করে বিপথগামী করেছে। এর অর্থ হল পাপের শুরু কখন থেকে হয়েছে বুদ্ধি দিয়ে তা ধারণা করা যায় না। মানুষ যখন কোন অসৎ ইচ্ছা করে তখন সে আদমের অধঃপতনের পুনরাবৃত্তি করে মাত্র।

বাইবেলে বর্ণিত আদিম পাপের কাণ্ট প্রদত্ত ব্যাখ্যা

কাণ্টের দৃষ্টিতে মানুষের স্বভাবগত মন্দ বা অকল্যাণকর প্রবণতাই হল শয়তান। তার দ্বারাই আমাদের ইচ্ছা বিপথগামী হয়। এই অর্থেই বলা যেতে পারে যে, মানুষ আদমের পাপে পাপগ্রস্থ হয়েছে। এর অর্থ এই নয় যে, আদমের পাপ উত্তরাধিকারসূত্রে মনুষ্যজাতির উপর এসে পড়েছে।

স্বভাবগত মন্দ প্রবণতাই ইচ্ছাকে নিম্নগামী করে

তবে মানুষের মধ্যে মন্দ প্রবণতা থাকলেও মানুষের স্বভাবের ভিত্তি পাপময় নয়। অধঃপতিত হলেও মানুষের উত্থানের বা সৎ হবার আশা সব সময়েই থাকে। মানুষ সৎ হয়ে জন্মায় না সত্য, কিন্তু সৎ হবার উদ্দেশ্যেই তার জন্ম। মানুষের 'স্বভাবের আদিম প্রবৃত্তির পরিবর্তনই নব জন্ম। এই নবজন্ম বা নৈতিক পুনর্জীবন লাভ কি করে সম্ভব হয় লৌকিক দৃষ্টিতে সবসময় তার ব্যাখ্যা পাওয়া যায় না বলেই ঈশ্বরের করুণার কথা বলা হয়।

কাণ্ট অন্যান্য ধর্মের সঙ্গে বিশেষ পরিচিত ছিলেন না বলে, খ্রীষ্টধর্মকেই নৈতিক ধর্ম মনে করে শ্রেষ্ঠ স্থান দিয়েছেন।

কাণ্ট মনে করতেন যে খ্রীষ্টধর্মই একমাত্র ধর্ম যার দ্বারা মানুষের নৈতিক সংশোধন সম্ভবপর। তবে খ্রীষ্টধর্মের সব মতবাদ তিনি অক্ষরে অক্ষরে মেনে নিয়েছেন একথা বলা চলে না। যীশু খ্রীষ্টকে বিশ্বাস করার অর্থ হল ঈশ্বরের কাছে মানুষের প্রীতিকর প্রকৃতির যে শ্রেষ্ঠ আদর্শ তাকে উপলব্ধি করার জন্য সঙ্কল্প করা। এই আদর্শ কোন বাস্তব মানুষের মধ্য দিয়ে, নাজারথ-এর যীশুখ্রীষ্টের মধ্য দিয়ে জগতে প্রকাশ লাভ করেছে—এমন বিশ্বাস সমীচীন নয়। যীশুখ্রীষ্ট যে আদর্শের প্রতিনিধিত্ব করেছেন সেই আদর্শে বিশ্বাসই হল যথার্থ বিশ্বাস। যীশুর বাস্তব অস্তিত্বে বিশ্বাস বড় কথা নয়। খ্রীষ্টধর্মের প্রবর্তক বলেই যীশুকে সম্মান করতে হবে, তাঁর উপদেশকে শ্রদ্ধা করতে হবে। খ্রীষ্টধর্ম বলে 'তুমি তোমার স্বর্গস্থ পিতার মত পবিত্র হও'। কিন্তু পবিত্রতা বা পূর্ণতা লৌকিক জগতে লাভ করা যায় না। একে মানবজাতির আদর্শরূপে গণ্য করতে হবে। এই আদর্শকেই, অর্থাৎ 'পূর্ণতা প্রাপ্ত মানবতার' আদর্শকেই, খ্রীষ্টের কল্পনাতে পাই। কাজেই খ্রীষ্টকে নৈতিক আদর্শরূপে বুঝে নিতে হবে। নৈতিক আদর্শরূপে না বুঝে সাধারণ রক্তমাংসের দেহধারী জীবরূপে বুঝলে খ্রীষ্টের কল্পনার দ্বারা নৈতিক জীবনে লাভবান হওয়া যায় না।

খ্রীষ্টধর্মের সব মতবাদ কাণ্ট যথারীতি মেনে নেননি

নৈতিক নিয়মের প্রতি শ্রদ্ধাবান ব্যক্তিদের সমবায়ই হল প্রকৃত গীর্জা। সততার নিয়মের উপর গীর্জা প্রতিষ্ঠিত। গীর্জা হল একটা নৈতিক সম্প্রদায়,

যার সদস্যরা কর্তব্য সম্পাদানের মাধ্যমে এবং একই নৈতিক বিশ্বাসকে দৃঢ়ভাবে সমাধান করার মাধ্যমে পরস্পরকে স্বীকার করে নেয়।' নৈতিক ব্যবস্থাই গীর্জার ভিত্তি এবং এর লক্ষ্য ঈশ্বরের রাজ্য। এই ধরনের গীর্জা প্রতিষ্ঠার জন্যই খ্রীষ্ট মরজগতে এসেছিলেন এবং আত্মত্যাগ করেছিলেন। পুরোহিত শাসিত গীর্জার বদলে নৈতিক ব্যবস্থার উপর প্রতিষ্ঠিত গীর্জার প্রতিষ্ঠাই ছিল খ্রীষ্টের লক্ষ্য।

নৈতিক নিয়মের প্রতি শ্রদ্ধাবান ব্যক্তিদের সমবায় হল গীর্জা

ভাবগত দিক থেকে একটি মাত্র গীর্জার অস্তিত্ব আছে—সেই গীর্জা হল এক সার্বভৌম, অদৃশ্য গীর্জা এবং এর ভিত্তি হল প্রজ্ঞার শুদ্ধ বিশ্বাস। ঈশ্বরের যথার্থ সেবা বলতে বোঝায় নৈতিক মানসিক প্রবণতা এবং তার প্রকাশ। সৎ জীবন যাপন করা ছাড়া অন্য যা কিছুই মানুষ ঈশ্বরকে সুখী করার জন্য করতে সমর্থ বলে ভাবে, তা ঈশ্বরের যথার্থ সেবা নয়, মিথ্যা সেবা।

উপসংহারে বলা যেতে পারে যে, কান্টের মতে নৈতিকতাই ধর্মের সারবস্তু, নৈতিক জীবনই শ্রেষ্ঠ ধর্ম জীবন। নৈতিক দৃষ্টিতে যা আমাদের কর্তব্য তাকে ভগবানের আদেশ মনে করে জীবনে পালন করার নামই ধর্ম-আচরণ। আন্তরিকভাবে নৈতিক জীবন যাপনের প্রচেষ্টা, নীতিপথে থেকে জীবনের পরম কল্যাণকে উপলব্ধির প্রচেষ্টাই যথার্থ ধর্ম সাধনা। এর থেকে উচ্চতর ধর্ম সাধনা নেই। ইচ্ছার স্বাধীনতাই ধর্মের ভিত্তি এবং ধর্মের সারমর্ম নিহিত রয়েছে চরিত্রের উৎকর্ষতায়।

উপসংহার

নবম অধ্যায়

সৌন্দর্য সম্বন্ধীয় এবং প্রকৃতিতে উদ্দেশ্য সম্বন্ধীয় মতবাদ

(Theory of the Beautiful and of Teleology in Nature)

১। ভূমিকা (Introduction)ঃ

শুদ্ধ প্রজ্ঞার বিচার (Critique of Pure Reason) গ্রন্থে কাণ্ট ঈশ্বর, ইচ্ছার স্বাধীনতা এবং অমরতা সম্পর্কে সুনিশ্চিত জ্ঞান লাভ করার বিষয়টিকে অস্বীকার করেছেন। ব্যবহারিক প্রজ্ঞার বিচার (Critique of Practical Reason) গ্রন্থে তিনি নৈতিক অনুভূতির স্বীকার্য সত্যরূপে তাদের অস্তিত্ব স্বীকার করে নিয়েছেন। নৈতিক অনুভূতি হচ্ছে নৈতিক নিয়মের প্রতি শ্রদ্ধা। 'বিচারের বিচার' (Critique of Judgment) গ্রন্থে তিনি দেখিয়েছেন যে, চিন্তন এবং ইচ্ছার মতন অনুভূতিরও অভিজ্ঞতা-পূর্ব উপাদান (a priori elements) রয়েছে —এগুলি হল সৌন্দর্যের অনুভূতি, মহান বা বিরাটের অনুভূতি (the feeling of the sublime) এবং প্রকৃতিতে উদ্দেশ্যের অনুভূতি।

অনুভূতির অভিজ্ঞতা-পূর্ব উপাদান

প্রাকৃতিক অনিবার্যতার জগৎ এবং ইচ্ছার স্বাধীনতার জগৎ—অন্ততঃপক্ষে মনের দিক থেকে এই দুই জগতের মধ্যে একটা যোগসূত্রের প্রয়োজন আছে। 'বিচারের বিচার' গ্রন্থের ভূমিকায় কাণ্ট এই প্রয়োজনের কথাই উল্লেখ করেছেন। প্রকৃতির বা ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য সত্তার জগৎ এবং ইচ্ছার স্বাধীনতার বা অতীন্দ্রিয় সত্তার জগতের মধ্যে এমন একটা ফাঁক রয়েছে যে, প্রজ্ঞার তাত্ত্বিক ব্যবহারের মাধ্যমে প্রথম থেকে দ্বিতীয়টিতে যাবার কোন পথ নেই। সোজা কথায় যাকে কাণ্ট প্রকৃতির দর্শন বলে অভিহিত করেছেন সেই তাত্ত্বিক দর্শন এবং ব্যবহারিক দর্শনের মধ্যে একটা যোগসূত্র আবিষ্কার করা দরকার। 'বিচারের বিচার' (Critique of Judgment) গ্রন্থেই কাণ্ট এই যোগসূত্র খুঁজে পেলেন, যা হল দর্শনের দুটি অংশকে একটি সমগ্রে ঐক্যবদ্ধ করার উপায়স্বরূপ।

প্রাকৃতিক জগৎ ও ইচ্ছার স্বাধীনতার জগতের মধ্যে যোগ-সূত্রের প্রয়োজনীয়তা

তাত্ত্বিক দর্শন এবং ব্যবহারিক দর্শনের মধ্যে যোগসূত্র আবিষ্কারের প্রয়োজনীয়তা

কেন কাণ্ট বিচারের (Judgment) আলোচনার মধ্যেই এই যোগসূত্র সন্ধানের জন্য সচেষ্ট হলেন তা বুঝতে হলে মনের বৃত্তি বা শক্তি সম্পর্কীয় কাণ্টের মতবাদ আলোচনার প্রয়োজন আছে। কাণ্টের মতে মনের তিনটি বৃত্তি আছে, যা হল চিন্তা, অনুভূতি ও ইচ্ছা। অনুভূতি—চিন্তা ও ইচ্ছার মধ্যে মধ্যস্থতা করে। কাণ্ট জ্ঞানমূলক বা চিন্তনমূলক তিনটি ক্ষমতার মধ্যে পার্থক্য করেছেন—বুদ্ধি (Understanding), বিচারশক্তি (Judgment) এবং প্রজ্ঞা (Reason)। এর থেকে বোঝা যাচ্ছে বিচারশক্তি বুদ্ধি এবং প্রজ্ঞার মধ্যে মধ্যস্থতা করে এবং এই বিচারশক্তির সঙ্গে অনুভূতির সম্পর্ক আছে।

বুদ্ধি, বিচারশক্তি এবং প্রজ্ঞা

'শুদ্ধ প্রজ্ঞার বিচার' গ্রন্থে আমরা বুদ্ধির অভিজ্ঞতা-পূর্ব আকার এবং মূল সূত্রগুলি আলোচনা করেছি যেগুলির ক্রিয়া গঠনমূলক এবং যেগুলি বস্তুর এবং প্রকৃতির জ্ঞানকে সম্ভব করে। আমরা শুদ্ধ প্রজ্ঞার ধারণাগুলিকে শুদ্ধ প্রজ্ঞার চিন্তনমূলক ক্ষমতার দিক থেকেও আলোচনা করেছি। এদের ক্রিয়া গঠনমূলক নয়, নিয়ামক। 'ব্যবহারিক প্রজ্ঞার বিচার' গ্রন্থে দেখা গেছে যে শুদ্ধ প্রজ্ঞার, ব্যবহারিক প্রয়োগের দিক থেকে, অভিজ্ঞতা-পূর্ব সূত্র রয়েছে যা ইচ্ছার নিয়মগুলি নিরূপণ করে। এখন দেখা দরকার, বিচারশক্তির, যাকে কাণ্ট বুদ্ধি এবং প্রজ্ঞার মধ্যে এক মধ্যস্থতাকারী শক্তিরূপে বর্ণনা করেছেন, নিজের কোন অভিজ্ঞতা-পূর্ব মৌলিক সূত্র আছে কিনা। আর যদি থাকে আমাদের দেখতে হবে এই নিয়মগুলির ক্রিয়া গঠনমূলক না নিয়ামক। অর্থাৎ বিচারশক্তি কি অনুভূতির, সুখ-দুঃখ অনুভব করার ক্ষমতার, অভিজ্ঞতা-পূর্ব নিয়মগুলি নির্ধারণ করে? যদি করে তাহলে বলতে হবে যে, বিচারশক্তি চিন্তন এবং ইচ্ছার মধ্যে মধ্যস্থতা করে।

বিচারশক্তি বুদ্ধি এবং প্রজ্ঞার মধ্যে মধ্যস্থতাকারী শক্তি

কাজেই অন্য দুটি ক্রিটিক্ (Critique)-এর সমস্যার সঙ্গে মিল বজায় রেখে এক্ষেত্রেও সমস্যাটিকে এভাবে ব্যক্ত করা যেতে পারে—**বিচারশক্তির কি নিজের অভিজ্ঞতা-পূর্ব মৌলিক সূত্র বা সূত্রাবলী আছে?** যদি থাকে তাহলে, তাদের কাজ কি এবং তাদের প্রয়োগক্ষেত্রটা কি?

'বিচারের বিচার' গ্রন্থের মূল সমস্যা

২। এই প্রসঙ্গে 'Judgment' শব্দটির অর্থ (The meaning of Judgment in this context):

তর্কবিদ্যায় 'Judgment' শব্দ যে অর্থে ব্যবহৃত হয় তার থেকে কিছুটা ভিন্ন অর্থে কান্ট এখানে ঐ শব্দটি ব্যবহার করেছেন। কান্টের মতে সাধারণভাবে অবধারণ (judgment) বলতে বোঝায় কোন বিশেষ, সার্বিকের মধ্যে অন্তর্ভুক্ত, এইভাবে চিন্তা করার ক্ষমতা[1]। কান্ট এখানে চিন্তনমূলক অবধারণ (reflective judgment) অর্থে 'Judgment' শব্দটি ব্যবহার করেছেন। 'কোন বস্তুর মানসিক রূপ বা প্রত্যয়ের সঙ্গে মানবমনের প্রকৃতির সম্বন্ধই এর বিষয়বস্তু। যেমন গোলাপফুলের প্রতীতির সঙ্গে সঙ্গে মানবমনের প্রকৃতিবশতঃ সৌন্দর্য জ্ঞান উৎপন্ন হয় এবং তা থেকে সুখের উদ্ভব হয়। এই সম্বন্ধই চিন্তনমূলক বিচারের বিষয়'। বিষয়টি ভাল করে বুঝে নেওয়া যাক। পরিচ্ছেদক অবধারণ (determinant judgment) হিসেবে, অবধারণ একটি বিশেষকে প্রদত্ত সার্বিকের (নিয়ম, মূলসূত্র, নীতি) অধীনস্থ করে এবং চিন্তনমূলক অবধারণ (reflective judgment) হিসেবে এটি একটি প্রদত্ত বিশেষের জন্য সার্বিকের অনুসন্ধান করে। উদাহরণের সাহায্যে বিষয়টা বুঝে নেওয়া যাক। শুদ্ধ প্রজ্ঞার বিচারগ্রন্থে আমরা দেখেছি কান্টের মতে বুদ্ধির অভিজ্ঞতা-পূর্ব নিয়ম এবং সূত্র রয়েছে, যেগুলির উদ্ভব বুদ্ধি থেকেই। অবধারণের কাজ হল শুধুমাত্র বিশেষগুলিকে সামান্যের অধীনস্থ করা। এ হল 'পরিচ্ছেদক অবধারণের' উদাহরণ। আবার অনেক সাধারণ নিয়ম আছে, যেগুলি দেওয়া থাকে না, যেগুলিকে আবিষ্কার করতে হয়। যেমন পদার্থ-বিদ্যার লৌকিক সূত্রগুলিকে অভিজ্ঞতা থেকেই সন্ধান করে নিতে হয়। ঠিক যেভাবে বিশেষ আমাদের কাছে প্রদত্ত হয় সেভাবে এরা দেওয়া থাকে না, আবার অভিজ্ঞতা-পূর্ব নিয়ম বা সূত্র হিসেবেও সেগুলি দেওয়া থাকে না। আমাদের সাধারণ

সাধারণভাবে 'Judgment' শব্দের অর্থ

পরিচ্ছেদক বিচার ও চিন্তনমূলক বিচার

---

1. "Judgment, in the general sense is the faculty of thinking a particular as contained in the universal".

অভিজ্ঞতামূলক নিয়মগুলিকে আবিষ্কার করে, বিশেষগুলিকে তার অধীনস্থ করতে হয়।

যেহেতু 'পরিচ্ছেদক অবধারণের কাজ বুদ্ধির কাজের সঙ্গে অভিন্ন হয়ে পড়ে, আমাদের কাজ চিন্তনমূলক অবধারণ নিয়ে, অর্থাৎ অবধারণকে এখানে সংকীর্ণ অর্থে গ্রহণ করতে হবে, যা বস্তুকে জানে না, বরং উদ্দেশ্য অনুযায়ী (according to the principle of purposiveness) তাদের বিচার করে।

বিচারকে সংকীর্ণ অর্থে গ্রহণ

এটা দু'ধরনের হতে পারে। এটা হতে পারে মনোগত (subjective), বা বস্তুগত (objective)। যদি মনোগত হয়, তাহলে কোন বস্তু আমার কাছে প্রত্যক্ষভাবে প্রদত্ত হলে, তার সম্পর্কে কোন অভিমত পোষণ করার পূর্বেই আমি সুখ বা দুঃখ অনুভব করি। এক্ষেত্রে বস্তুর রূপের সঙ্গে প্রত্যক্ষকর্তার জ্ঞানের বৃত্তির সঙ্গে সামঞ্জস্য থাকে। যদি সামঞ্জস্য থাকে তাহলে বস্তুটি মনে সুখ উৎপন্ন করে। যখন মনে করি যে, বস্তুটির প্রতীতি অনিবার্যভাবে সুখ এনেছে এবং তার ফলে এটি সকলের কাছে সুখজনক হবে তখন আমরা পাই সৌন্দর্যমূলক বিচার। বস্তুটিকে সুন্দর বলা হয় এবং বস্তুর প্রতীতি থেকে যে সুখ হয় তার ভিত্তিতে সঠিকভাবে বিচার করার বৃত্তিকে বলা হয় রুচি (taste)।

মনোগত বা বস্তুগত

দ্বিতীয় ক্ষেত্রে আমি বস্তুটির সম্পর্কে প্রথমে একটা অভিমত গঠন করি এবং তারপর স্থির করি বস্তুটি এই অভিমতের সঙ্গে সামঞ্জস্যপূর্ণ কিনা। কোন একটি ফুলকে সুন্দর প্রত্যক্ষ করার জন্য পূর্ব থেকেই আমাকে ঐ ফুল সম্পর্কে একটা অভিমত গঠন করতে হবে, এমন কোন কথা নেই। কিন্তু বস্তুর মধ্যে কোন পরিকল্পনা আবিষ্কার করতে হলে, পূর্বোক্ত অভিমতের প্রয়োজন আছে। অর্থাৎ দ্বিতীয় ক্ষেত্রে বস্তুটিকে তার রূপের দিক থেকে প্রকৃতির কোন উদ্দেশ্য বা লক্ষ্য সিদ্ধ করছে মনে করা হয়। যখন আমাদের বিচার এই ধরনের হয় তখন তাকে বলা হয় উদ্দেশ্যমূলক বিচার (Teleological Judgment)।

উদ্দেশ্যমূলক বিচারের প্রকৃতি

এই দুই ধরনের বিচারের মধ্যে প্রভেদ আছে। সৌন্দর্যমূলক বিচার হল

পুরোপুরি মনোগত এই অর্থে যে, এটা হল একটা বস্তুর (তা কোন প্রাকৃতিক বস্তু বা কলাসৃষ্টি, যাই হোক না কেন) রূপের সঙ্গে জ্ঞানের বৃত্তির সামঞ্জস্যের ফলে বস্তুর প্রতীতির দ্বারা উদ্ভূত যে অনুভূতি তার ভিত্তিতে বিচার। কোন সামান্য ধারণা বা প্রত্যয়ের (concept) সঙ্গে এর কোন সম্পর্ক নেই। উদ্দেশ্যমূলক বিচার হল বস্তুগত এই অর্থে যে, একটি প্রদত্ত বস্তু প্রকৃতির কোন উদ্দেশ্য বা লক্ষ্য সিদ্ধ করছে ; এই বিচারের ভিত্তি ব্যক্তির মধ্যে কোন অনুভূতি নয়।

৩। সৌন্দর্যমূলক বিচার (Aesthetic Judgment)[1] ঃ

কাণ্টের 'Critique of Judgment'-গ্রন্থের দুটি অংশ—**সৌন্দর্যমূলক বিচার** (Aesthetic Judgment) এবং **উদ্দেশ্যমূলক বিচার** (Teleological Judgment).

(ক) সৌন্দর্যমূলক বিচার (Aesthetic Judgment) ঃ যে বিচার কোন বস্তুকে সুন্দর বলে বিচার করে তাকে কাণ্ট বলেছেন রুচির বিচার

রুচির বিচার

(Judgmennt of Taste)। 'রুচি' হচ্ছে মনোগত, এবং আমরা আগেই দেখেছি যে এই বিচারের ভিত্তি হচ্ছে মনোগত। কোনও সুন্দর বস্তু দেখা মাত্রই আমাদের মনে সুখের অনুভূতি হয়। গোলাপ ফুল দেখা মাত্র মনে যে সুখের অনুভূতি হয়

রুচির বিচারের সঙ্গে অনুভূতির সম্পর্ক

'গোলাপ ফুল সুন্দর'—এই বিচার দ্বারা তা প্রকাশিত হয়। কাণ্টের মতে রুচির এই বিচারের সঙ্গে সম্পর্ক হল অনুভূতির, কোন প্রত্যয়মূলক জ্ঞানের নয়। জ্ঞানমূলক বিচারে আমরা কোন বিষয়ের স্বরূপ সম্পর্কে কিছু জানি, সৌন্দর্য বিচারের ক্ষেত্রে কি রকম অনুভব করি তাই ব্যক্ত করি।

কিন্তু যদিও রুচির বিচার বস্তুনিরপেক্ষ বা মনোগত, যখন আমরা বলি গোলাপ ফুল সুন্দর তখন যে আমরা বস্তুটি সম্পর্কে কিছু বলছি, অর্থাৎ এটাকে

১। Judgment শব্দটিকে ভিন্ন অর্থে ব্যবহার করার জন্য এখানে আমরা Judgment শব্দটির পরিভাষা হিসেবে বিচার শব্দটি ব্যবহার করব।

সুন্দর বলছি একথা ত অস্বীকার করা চলে না। আমার বক্তব্যের ভিত্তি অনুভূতি কিন্তু যখন কোন বস্তুকে আমি সুন্দর বলছি তখন আমি আমার ব্যক্তিগত অনুভূতি সম্পর্কে কোন বক্তব্য উপস্থাপিত করছি না। কেননা আমার বক্তব্যের যাথাথ্য লৌকিক অভিজ্ঞতার দ্বারা প্রমাণ করা যাবে। কাজেই সুন্দর কাকে বলে, অর্থাৎ কিনা সুন্দরের বিশ্লেষণের অবকাশ থেকে যায়।

৪। সৌন্দর্যের বিশ্লেষণ বা সৌন্দর্যমূলক বিচারের বিশ্লেষণ (Analytic of the Beautiful or Analytic of Aesthetic Judgment):

যে মানসিক বৃত্তির দ্বারা সৌন্দর্যের অনুভূতি হয়, কাণ্ট তাকে বলেছেন রুচি (taste)। কাণ্ট গুণ, পরিমাণ, সম্বন্ধ ও সম্ভাবনা—এই 'চতুর্বিধ' আকার রুচির উপরে প্রয়োগ করে তার ফলাফল আলোচনা করেছেন।

চতুর্বিধ আকার রুচির উপর প্রয়োগ

'গুণ' আকারের প্রয়োগ করে দেখা যায় যে, সৌন্দর্য আমাদের মনে যে সন্তোষ বা অসন্তোষের ভাব জাগ্রত করে তা স্বার্থবর্জিত (disinterested)। সৌন্দর্যমূলক বিচারের ক্ষেত্রে কোন সুন্দর বস্তু যখন মনে সন্তোষ জাগ্রত করে তখন সেই সন্তোষের অনুভূতির সঙ্গে কামনার কোন সংযোগ থাকে না। 'পরিমাণ' আকারের প্রয়োগ করে দেখা যায় যে, সুন্দর থেকে উদ্ভূত সন্তোষ সার্বিক (universal), কাণ্ট এর দ্বারা একথা বোঝাতে চান না যে, যখন কোন ব্যক্তি একটা 'চিত্রকে' সুন্দর দেখবে তখন সেই ব্যক্তি অনিবার্যভাবে বিশ্বাস করে যে সবাই তাকে সুন্দর বলবে। আসলে ব্যক্তি যখন চিত্রটিকে সুন্দর বলে বিচার করে, তখন সে দাবী করে যে অন্য ব্যক্তিদেরও তার সৌন্দর্য উপলব্ধি করা উচিত। কোন বস্তু যে সুন্দর তা যুক্তি দ্বারা অপরের কাছে প্রমাণ করা যায় না। ব্যক্তির আবেদন অপরের জ্ঞানের কাছে নয়, অপরের অনুভূতির কাছে। সৌন্দর্যমূলক বিচারের যে অনিবার্যতা, সে অনিবার্যতা হল কোন

গুণ

পরিমাণ

বিচারে সকলের সম্মতিদানের অনিবার্যতা, যাকে একটা সার্বিক নিয়মের উদাহরণরূপে গণ্য করা হয়, যে নিয়মটি ব্যক্ত করা অসম্ভব।

সম্বন্ধ

'সম্বন্ধ' আকারের প্রয়োগ করে দেখা যায় যে, এই সন্তোষের অনুভূতি হল উদ্দেশ্যবর্জিত, যেহেতু ব্যক্তি অনুভব করে যে, এই সন্তোষের অনুভূতি কোন বিশেষ উদ্দেশ্য সিদ্ধ করে না। 'সম্ভাবনা' আকারের প্রয়োগ করে দেখা যায় যে, সুন্দরের সঙ্গে সন্তোষের অনিবার্য সম্বন্ধ।

সম্ভাবনা

অর্থাৎ যা সুন্দর তা অনিবার্যভাবে মনে সন্তোষের অনুভূতি জাগাবেই, কাজেই সুন্দর বস্তুর মধ্যে একটা আপাতবিরোধিতা রয়েছে, সেটা হল উদ্দেশ্যযুক্ত উদ্দেশ্যহীনতা (purposefully purposeless)। এটা উদ্দেশ্য-যুক্ত, কারণ এটি মানুষের সৌন্দর্যমূলক বৃত্তিকে পরিতৃপ্ত করে। এটা উদ্দেশ্যহীন, কারণ বস্তুর সঙ্গে মানসিক বৃত্তির সামঞ্জস্যের অনুভূতির অতিরিক্ত কোন উদ্দেশ্য এটা সিদ্ধ করে না। সৌন্দর্য সম্পর্কীয় বিচার অর্থে রুচি সম্পর্কে বিচারের আলোচনার পর কাণ্ট এবার মহান (sublime)-এর বিশ্লেষণে অগ্রসর হলেন।

মহান বলতে কি বোঝায়? যা সম্পূর্ণরূপে বৃহৎ, যার বৃহত্ত্বের তুলনা নেই, তাকেই মহান বলে। মহানের সঙ্গে তুলনায় আর সব কিছুই ক্ষুদ্র। কিন্তু প্রকৃতিতে আমরা এমন কিছু দেখি না, যার থেকে বৃহত্তর কিছু নেই। একমাত্র অনন্তই (infinity) নিঃশর্তভাবে বৃহৎ এবং অনন্তের সন্ধান আমরা পাই আমাদের মনেতে ধারণা রূপে। সুতরাং প্রকৃতপক্ষে প্রকৃতিতে মহান-এর কোন অস্তিত্ব নেই, মন থেকে এটি প্রকৃতিতে প্রতিফলিত হয়। প্রকৃতিতে আমরা তাকেই মহান বলি যা আমাদের মনে অনন্তের ধারণাকে জাগিয়ে তোলে।

মহানের প্রকৃতি

সৌন্দর্য এবং মহান-এর মধ্যে কয়েক বিষয়ে সাদৃশ্য আছে। উভয়ই মনে সুখ উৎপন্ন করে। কোন কিছুকে মহান এবং কোন কিছুকে সুন্দর বলে স্বীকার করে নেওয়ার সময় কোন সুনির্দিষ্ট প্রত্যয়কে পূর্ব থেকে স্বীকার করে নেবার প্রয়োজন হয় না, কিন্তু সুন্দর এবং মহানের মধ্যে নানান বিষয়ে পার্থক্য আছে। প্রথমতঃ, সৌন্দর্যের সঙ্গে যতটা যুক্ত হয়ে রয়েছে গুণ, ততটা পরিমাণ নয়; মহানের

সৌন্দর্য এবং মহানের মধ্যে পার্থক্য

সঙ্গে যতটা যুক্ত হয়ে রয়েছে পরিমাণ, ততটা গুণ নয়। প্রাকৃতিক সৌন্দর্যের সম্পর্ক একটা বস্তুর রূপ বা আকার নিয়ে। আকার বলতেই সীমাবদ্ধতার কথা এসে পড়ে। মহানের অভিজ্ঞতা যুক্ত হয়ে রয়েছে আকারহীনতা বা রূপহীনতার (formlessness) সঙ্গে, এই অর্থে সীমাহীনতার সঙ্গে। তবে এই সীমাহীনতাই একটা সমগ্রতা (totality) রূপে প্রতীত হয়। যেমন ঝটিকা বিক্ষুব্ধ সমুদ্রের সুমহত্তা বা বিরাটত্ব অসীম বলেই অনুভব হয়। কাণ্ট সৌন্দর্যকে বুদ্ধির সঙ্গে এবং সুমহানকে প্রজ্ঞার সঙ্গে যুক্ত করেছেন।

আমরা আগে বলেছি যে, সৌন্দর্যমূলক অভিজ্ঞতা কোন সুনির্দিষ্ট প্রত্যয়ের উপর নির্ভর নয়। তবু এক্ষেত্রে কল্পনা এবং বুদ্ধির খেলা রয়েছে। নির্দিষ্ট কিছু হিসেবে সৌন্দর্য কল্পনার উপযোগী (adequate) এবং কল্পনা কোন প্রদত্ত ইন্দ্রিয়ানুভব সম্পর্কে, বুদ্ধির সঙ্গে সঙ্গতিপূর্ণ, যে বুদ্ধি হল প্রত্যয়ের বৃত্তি। যা মহান তা কল্পনাকে প্রচণ্ড আঘাত হানে, কল্পনাকে যেন অভিভূত করে ফেলে। প্রজ্ঞার সঙ্গেই যেন এর সঙ্গতি। সমগ্রত্বের অনির্দিষ্ট ধারণার বৃত্তি হল প্রজ্ঞা। সৌন্দর্য যে সুখ উৎপন্ন করে তা হল সদর্থক আনন্দ, যা শান্ত অনুধ্যানে দীর্ঘস্থায়ী হয়। যা মহান তা সুখের সঙ্গে বিস্ময় ও ভয়মিশ্রিত শ্রদ্ধা সৃষ্টি করে। সৌন্দর্যের সঙ্গে, যা আকর্ষণীয় (charming) তার পার্থক্য থাকলেও, উভয়কে যুক্ত করা চলে। কিন্তু মহান এবং আকর্ষণীয় এই দুই-ই অসঙ্গতিপূর্ণ (incompatible)।

পরিমাণ (বিশালতা, বিস্তার) ও শক্তিভেদে মহানকে দুভাগে ভাগ করা যায়। এদের যথাক্রমে পারিমাণিক (mathematical) এবং শাক্তিক (dynamical) বলা যেতে পারে। প্রথম শ্রেণীর দৃষ্টান্ত আমরা দেখি পর্ব্বতমালার সমুন্নতিতে, সমুদ্রের বিশালতায় বা আকাশের সীমাহীন বিস্তৃতিতে। দ্বিতীয় শ্রেণীর দৃষ্টান্ত দেখি বেগময় সুবৃহৎ জলপ্রপাত বা উত্তাল তরঙ্গময় সমুদ্রতে।

মহান—পারিমাণিক ও শাক্তিক

'পরিমাণ' আকারের প্রয়োগে দেখতে পাওয়া যায় মহান হল সকল বস্তুর থেকে বৃহত্তর। কিন্তু এই পরিমাণ সংখ্যার পরিমাণ নয়। মহানের প্রত্যক্ষের মধ্যেই এই পরিমাণ নিহিত। প্রাকৃতিক কোন বস্তুর পরিমাণ অনুধাবন করতে

গিয়ে কল্পনা যখন সবরকম প্রচেষ্টা সত্বেও ব্যর্থ হয় তখন তার অন্তরালে এক অতীন্দ্রিয় আধার (substrate)-এর অনুমান করে নেয় এবং এরই সঙ্গে মহানের অনুভূতি জড়িত। উত্তাল তরঙ্গময় সমুদ্র নয়, দর্শকের মনে তার যে ভাবাবেগের উদ্ভব হয় তাই হল মহান।

'গুণের' প্রসঙ্গে বলা যেতে পারে যে, সৌন্দর্যের মত মহান মনে কোন আনন্দ জাগায় না, বরং প্রথমে মনে বেদনা জাগায় এবং পরে এই বেদনার মধ্য দিয়েই সুখ উৎপন্ন করে। মহানের ধারণা করতে গিয়ে কল্পনার যে অক্ষমতা তার থেকেই বেদনার উদ্ভব। কিন্তু যখন আমাদের মধ্যে এই চেতনা জাগে যে আমাদের প্রজ্ঞা স্বাধীন এবং কল্পনার থেকে শ্রেষ্ঠ, তখন এই চেতনা থেকেই সুখ আসে। এভাবে বিবেচনা করলে যা মহান, তা ইন্দ্রিয়ের সঙ্গে বিরোধিতা করে অব্যবহিতভাবে আনন্দ দান করে। 'সম্বন্ধের' আকার প্রয়োগ করলে মহানের অনুভূতিতে প্রকৃতি শক্তিরূপে প্রতীত হয় এবং এই শক্তির তুলনায় আমাদের শ্রেষ্ঠতা সম্পর্কে আমাদের এক চেতনা থাকে। সেই শক্তি থেকে আমরা ভয় পাই না। 'সম্ভাবনা' আকারের প্রয়োগে দেখা যায় মহান সম্বন্ধীয় আমাদের বিচার সৌন্দর্য সম্বন্ধীয় বিচারের মতই নিয়ত সত্য। তবে উভয়ের মধ্যে এই পার্থক্য যে, মহানের ধারণার জন্য সংস্কৃতি এবং উন্নত নৈতিক ধারণার প্রয়োজন।

৫। সৌন্দর্যমূলক বিচারের ক্ষেত্রে দ্বন্দ্ব (Dialectic of Aesthetic Judgment) :

অনুভূতি সম্বন্ধীয় বিচার যদি সার্বিক হয় তাহলে দ্বন্দ্বের উদ্ভব হয়। রুচি সম্পর্কে এই ধরনের সার্বিক বিচার থেকে দ্বন্দ্বের উদ্ভব হয়। একটি মত অনুসারে রুচি সম্পর্ক মতভেদ সম্ভব নয়। যা আমার কাছে সুন্দর, তা সকলের কাছে সুন্দর। আবার অন্য একটি মত অনুসারে ভিন্ন ভিন্ন লোকের ভিন্ন ভিন্ন রুচি। এই দুই পরস্পর বিরোধী মতের ফলে যে বিরোধের উদ্ভব হয়, তা নিম্নরূপ :

দ্বন্দ্বের উদ্ভব

বাদ

বাদ : রুচি সম্পর্কীয় বিচার প্রত্যয়ের উপর প্রতিষ্ঠিত নয়, যদি হত তাহলে রুচি সম্বন্ধে মতভেদ দেখা দিত।

প্রতিবাদ ঃ রুচি সম্পর্কে বিচার প্রত্যয়ের উপর প্রতিষ্ঠিত। তা না হলে বিভিন্ন ব্যক্তি একই বস্তুর সৌন্দর্য সম্পর্কে বিভিন্ন মত পোষণ করতে পারত না।

প্রতিবাদ

কাণ্ট এই দুই বিচারের এইভাবে সমন্বয় করেছেন। কাণ্ট বলেন, এই বিরোধ আপাতদৃষ্টিতে বিরোধ। উপরিউক্ত দুটি বচনের অর্থ যথার্থভাবে উপলব্ধি করতে পারলে এই বিরোধ অন্তর্হিত হয়। বাদ ও প্রতিবাদের মধ্যে কোন বিরোধ নেই। কেমনা উপরিউক্ত দুটি বচনে 'প্রত্যয়' (concept) কথাটিকে এক অর্থে গ্রহণ করা চলবে না।

দুই বিরোধের সমন্বয়

প্রথম বাক্যটির বা বচনের যথার্থ অর্থ হল কোন নির্দিষ্ট প্রত্যয়ের উপর রুচির বিচার প্রতিষ্ঠিত নয়, বা রুচির বিচার যথাযথভাবে প্রমাণ করা যায় না। একথা সত্য। প্রতিবাদ বা দ্বিতীয় বাক্যটিরও যথার্থ অর্থ হল, রুচির বিচার কোন প্রত্যয়ের উপর প্রতিষ্ঠিত হলেও সেই প্রত্যয় অনির্দিষ্ট ঃ তা হল এই দৃশ্যমান আভাসিক জগতের অন্তরালে এক অতীন্দ্রিয় আধারের (supersensible substrate) অস্তিত্ব রয়েছে। একথাও সত্য। কাজেই উভয় বিচারের দ্বন্দ্ব দূরীভূত হল।

আলোচনার শেষে একটা প্রশ্ন হল সৌন্দর্য ও মহান—এরা কি বস্তুগত না মনোগত। এর আলোচনায় কাণ্ট বলেন যে, যারা বস্তুবাদী, তাদের মতে সৌন্দর্য ও সুমহান বস্তুগত। প্রকৃতির স্রষ্টা সুন্দর ও মহানকে এমনভাবে সৃষ্টি করেছেন যে, তারা মানুষের কাছে সুন্দর ও মহান রূপে অনুভূত হয়। তাদের এই বৈশিষ্ট্য তাদের মধ্যেই অবস্থিত। মানুষের ইন্দ্রিয় ও কল্পনার সঙ্গে সুন্দর ও মহান বস্তুর উপযোজনই (adjustment) অনুভূতির হেতু। জীবদেহের বিভিন্ন অঙ্গের পারস্পরিক সম্বন্ধের মধ্যে সৃষ্টিকর্তার ইচ্ছার পরিচয় পাওয়া যায়। কিন্তু জীবদেহের বাইরে যেসব বস্তু আছে তাদের গঠনেও প্রাকৃতিক সৌন্দর্যের নিদর্শন পাওয়া যায়। সুতরাং জীবদেহ সুন্দর হলেও তাও যে যান্ত্রিক নিয়মানুসারে গঠিত হয়েছে, বিশ্বাস করা যেতে পারে। যান্ত্রিক

সৌন্দর্য ও মহান—বস্তুগত না মনোগত ?

নিয়মানুসারে যদি সব বস্তুর সৃষ্টি হয় তাহলে উপযোজনের বিষয়টি প্রকৃতির মধ্যে নেই, আছে মানব-মনে। ভাববাদীদের এইটাই বক্তব্য।

কাণ্টের মতে সৌন্দর্যমূলক উপাদানকে পর্যবেক্ষণ করার সর্বশ্রেষ্ঠ উপায় হল তাকে নৈতিক কল্যাণের প্রতীকরূপে গ্রহণ করা। কাণ্টের মতে যা সুন্দর তা নৈতিক কল্যাণের প্রতীক-স্বরূপ (the beautiful is the symbol of the morally good)। প্রশ্ন হল সৌন্দর্য সম্পর্কীয় বিচার ও নৈতিক বিচারের মধ্যে তুলনাটা কোন্‌দিক থেকে হতে পারে, যার জন্য আমরা সুন্দরকে নৈতিক কল্যাণের প্রতীক বলে গ্রহণ করতে পারি?

সৌন্দর্যমূলক উপাদান নৈতিক কল্যাণের প্রতীক

যা সুন্দর এবং যা নৈতিক দিক থেকে কল্যাণকর, উভয়েই অব্যবহিত-ভাবে আনন্দ দান করে। কিন্তু উভয়ের মধ্যে পার্থক্য আছে। চিন্তনমূলক অনুভবের ক্ষেত্রেই সুন্দর আনন্দ দেয়, নৈতিক কল্যাণ প্রত্যয়তে আনন্দ দেয়। সৌন্দর্য যে আনন্দ দেয় তা নিঃস্বার্থ এবং যদিও নৈতিককতা স্বার্থের সঙ্গে যুক্ত তবুও এটি নৈতিক বিচারের আগে আসে না, পরে আসে। সৌন্দর্য-মূলক বিচারের ক্ষেত্রে বুদ্ধির সঙ্গে কল্পনার সামঞ্জস্য থাকে এবং এই সামঞ্জস্য ইচ্ছার ব্যবহারিক প্রজ্ঞার সার্বিক নিয়মানুযায়ী নিজের সঙ্গে নৈতিক সামঞ্জস্যের অনুরূপ। সৌন্দর্য এবং নৈতিকতা উভয় বিচারের ক্ষেত্রেই বিচারকে সার্বিক গণ্য করার জন্য দাবী করা হয়।

৬। উদ্দেশ্যমূলক বিচারের বিশ্লেষণ (Analytic of Teleological Judgment)ঃ

ইতিপূর্বে আমরা যে রুচি সম্বন্ধীয় বিচারের আলোচনা করেছি তা এক অর্থে উদ্দেশ্যমূলক বিচার। কাণ্টের মতে এই বিচার হল আকারগত এবং মনোগত উদ্দেশ্যমূলক বিচার। এটি আকারগত কেননা, কোন কিছুর অস্তিত্বের ব্যাখ্যা এ করে না। প্রতীতি (representation)-এর সঙ্গেই এর সম্পর্ক। এটি মনোগত (subjective) এই অর্থে যে, যে বিচার করছে, সেই বিচার কর্তার অনুভূতির সঙ্গেই এর সম্পর্ক।

রুচি সম্বন্ধীয় বিচার উদ্দেশ্যমূলক বিচার

কিন্তু মনোগত আকারগত উদ্দেশ্যমূলক বিচার ছাড়াও বস্তুগত আকারগত (objective formal) উদ্দেশ্যমূলক বিচার আছে। কাণ্ট গণিত থেকে এর উদাহরণ দিয়েছেন। তিনি বলেন, বৃত্ত-এর মত ছোট একটা ক্ষেত্রতে জ্যামিতিক অনেক সমস্যার সমাধান নিহিত রয়েছে। এটা আকারগত, কেননা অস্তিত্বশীল বস্তু এবং তাদের কার্যকারণ সম্পর্কের সঙ্গে এর কোন সম্পর্ক নেই। গণিতের কাজ বস্তুর 'অস্তিত্ব' নিয়ে নয়, সম্ভাবনা নিয়ে। এই বিচার বস্তুগত কেননা বিচারকর্তার অনুভূতির সঙ্গে এর কোন সম্পর্ক নেই।

বস্তুগত আকারগত উদ্দেশ্যমূলক বিচার

আকারগত উদ্দেশ্যমূলক বিচার ছাড়াও উপাদানগত উদ্দেশ্যমূলক বিচার রয়েছে, যার সম্পর্ক অস্তিত্বশীল বস্তু নিয়ে। এরা মনোগত ও বস্তুগত উভয় রকম হতে পারে। তারা মনোগত যদি মানবীয় উদ্দেশ্যের প্রকাশক হয় এবং বস্তুগত যদি প্রকৃতিতে উদ্দেশ্যের প্রকাশক হয়। এখানে আমাদের আলোচনা বস্তুগত উপাদানমূলক উদ্দেশ্যমূলক বিচার (objective material teleological judgments) নিয়ে।

বস্তুগত উপাদানগত উদ্দেশ্যমূলক বিচার

যখন আমরা প্রকৃতিতে উদ্দেশ্যের কথা বলছি তখন এই উদ্দেশ্য-বাহ্য (external) ও আন্তর (internal)—দু'প্রকার হতে পারে। বাহ্য উদ্দেশ্যের ক্ষেত্রে একটির প্রয়োজনীয়তা আর একটির জন্য। যেমন, সমুদ্রতীরে বালুকা পাইন বৃক্ষের জন্ম ও বৃদ্ধির অনুকূল। পৃথিবীতে উৎপন্ন খাদ্য জীব-জন্তুর প্রাণধারণের জন্য প্রয়োজন। ঘাস জন্মায় কেন? তৃণভোজী জন্তু খাবে বলে? এইসব উদাহরণ থেকে একটা বিষয় স্পষ্ট হয় যে, এসব ক্ষেত্রে উপায়ের সঙ্গে লক্ষ্যের উপযোজন (adjustment) আকস্মিক, অনিবার্য নয়। উপায়গুলির মধ্যেই উদ্দেশ্যটি নিহিত নেই। এখানে উদ্দেশ্যটি আপেক্ষিক, নিঃশর্ত নয়। মানুষকে পৃথিবীতে বাস করতে হবেই, সেকারণে পৃথিবী খাদ্য উৎপাদন করে, একথা বলা চলে না। আমরা কখনই এমন কথা বলতে পারি না যে, গরু, ভেড়ার জন্যই ঘাস জন্মায়। আমাদের বিচার সত্য হতে পারে,

উদ্দেশ্য-বাহ্য ও আন্তর

বাহ্য উদ্দেশ্যের ক্ষেত্রে উপায়ের সঙ্গে লক্ষ্যর উপযোজন আকস্মিক

কিন্তু কেন তারা সত্য, আমরা জানি না। আমরা সেই অনিবার্য সম্পর্কগুলি জানি না যার জন্য তারা সত্য হয়ে ওঠে।

আন্তর উদ্দেশ্যমূলক বিচার (internal teleological judgment) হল শর্তনিরপেক্ষ উদ্দেশ্যমূলক বিচার। এই জাতীয় বিচারের ক্ষেত্রে প্রকৃতির এমন বস্তুর কথা বলা হল যা নিজেই কোন লক্ষ্য বা উদ্দেশ্য। এক্ষেত্রে বস্তুটি যা তার জন্যই তার মধ্যে উদ্দেশ্যটি নিহিত রয়েছে, অন্য কিছুর সঙ্গে সম্পর্কযুক্ত বলেই যে, তার মধ্যে উদ্দেশ্য রয়েছে তা নয়। কোন বস্তুতে প্রাকৃতিক উদ্দেশ্য রয়েছে বললে বুঝতে হবে যে তা নিজেই নিজের কারণ বা নিজেই নিজের কার্য। কাণ্ট একটা বৃক্ষের উদাহরণের সাহায্যে বিষয়টিকে বোঝাবার চেষ্টা করেছেন।

আন্তর উদ্দেশ্যমূলক বিচার হল শর্তনিরপেক্ষ উদ্দেশ্যমূলক বিচার

একটা বৃক্ষ ডাল-পালা, শাখা, শিকড়, পাতা প্রভৃতির এক সমগ্রতা, ডাল-পালা, পাতা প্রভৃতি এই বৃক্ষের অংশ। এখানে সমগ্রের জন্যই অংশের অস্তিত্ব এবং অংশকে নিয়েই সমগ্র। বৃক্ষ না থাকলে তার শাখা, ডাল, পাতার কোন অস্তিত্ব নেই। আবার পাতাগুলিও বৃক্ষকে সংরক্ষিত করে, কেননা খুব ঘন ঘন যদি বৃক্ষটিকে নিষ্পত্র করা হয় তাহলে বৃক্ষটি বিনষ্ট হবে।

বৃক্ষের ক্ষেত্রে অংশ ও সমগ্রের পারস্পরিক নির্ভরতা

কোন বস্তু, যার মধ্য দিয়ে প্রকৃতির উদ্দেশ্য প্রকাশ পেয়েছে, তার যথাযথ সংজ্ঞা দিতে গিয়ে কাণ্ট বলেন যে, এরূপ বস্তুর অংশগুলি পরস্পরের সঙ্গে এমনভাবে সম্বন্ধযুক্ত হবে যে তারা তাদের কারণরূপে সমগ্রকে গঠন করে।

অপরদিকে সমগ্র অংশের সংগঠনের পরিণতি কারণ (final cause) রূপে গণ্য হবে। প্রকৃতির দ্বারা উৎপন্ন এরূপ বস্তুতে প্রতিটি অংশ অপর অংশগুলির জন্যই যে শুধুমাত্র অস্তিত্বশীল তা নয়, অপরের জন্য এবং সমগ্রের জন্যও অস্তিত্বশীল, যেমন একটা জীবদেহে দেখা যায়। কিন্তু এই বর্ণনাই যথেষ্ট নয়। কেননা একটা ঘড়ির একটা অংশ অপরের জন্য এবং সমগ্রের জন্য অস্তিত্বশীল কিন্তু ঘড়ি মানুষের তৈরী যন্ত্র, প্রকৃতির কোন সৃষ্ট বস্তু নয়। কাজেই আরও একটু যোগ করে দিতে হবে, তা হল যে, অংশগুলি পরস্পর পরস্পরকে উৎপন্ন করছে। এই ধরনের

জীবদেহের উদাহরণ

উৎপন্ন বস্তুতেই প্রকৃতির উদ্দেশ্য নিহিত রয়েছে। কারণ এটি শুধুমাত্র একটি সংগঠন নয়। এটি আত্ম-সংগঠিত সত্তা, এর নিজেরই একটা সংগঠনমূলক ক্ষমতা আছে, যেটি কোন কৃত্রিম যন্ত্রের, যেমন ঘড়ির নেই।

কাজেই উদ্দেশ্যপূর্ণ প্রাকৃতিক সৃষ্টি কোন্‌টি, তা বিচার করার জন্য যে নীতিটি গ্রহণ করা যায় তা হল—উদ্দেশ্যপূর্ণ প্রাকৃতিক সৃষ্টি হল সেটি যেখানে প্রতিটি অংশই পরস্পরের উপায় ও লক্ষ্য। এইরকম সংগঠনে কোন কিছুই উদ্দেশ্যবিহীন নয়, বা কোন কিছুই প্রকৃতিক অন্ধ যান্ত্রিকতার দ্বারা ব্যাখ্যাত হতে পারে না। উপরিউক্ত নীতিটি অভিজ্ঞতালব্ধ এই অর্থে যে, বাস্তব অভিজ্ঞতাতে জৈবিক সত্তা প্রত্যক্ষ করে এই নীতিটি রচনা করা হয়েছে। কিন্তু যেহেতু এই নীতিটি যে উদ্দেশ্যের কথা বলে তা সার্বিক এবং অনিবার্য, সেহেতু শুধুমাত্র অভিজ্ঞতা এর ভিত্তি হতে পারে না। কোন অভিজ্ঞতা-পূর্ব নীতি অবশ্যই এর ভিত্তি হবে, যেটি হল প্রকৃতির উদ্দেশ্যের ধারণা (the Idea of a purpose of Nature)। এই ধারণা গঠনমূলক নয়, নিয়ামক। কাণ্ট বলেন, এটি হল সুসংগঠিত সত্তার আন্তর উদ্দেশ্য বিচার করার জন্য এই নিয়ামক ধারণাকে প্রয়োগ করার একটা নীতি।

প্রকৃতিতে কোন্ কোন্ সত্তাতে উদ্দেশ্য নিহিত, কোন্ কোন্ সত্তাতে তা অনুপস্থিত—প্রকৃতির মধ্যে এই বিভাগ কি যুক্তিযুক্ত? কাণ্টের মতে এই বিভাগ করেই আমরা সন্তুষ্ট থাকতে পারি না। প্রকৃতি উদ্দেশ্য-মূলক—এটি একটি নিয়ামক ধারণা যার দ্বারা প্রকৃতিকে ব্যাখ্যা করা হয়। এইভাবে আমরা এই সিদ্ধান্তে উপনীত হই যে, প্রকৃতি হল উদ্দেশ্য বা লক্ষ্যের সংহতি (a system of ends); এই ধারণা আমাদের আর এক সিদ্ধান্তে উপনীত করে তা হল যে, ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষে অভিজ্ঞতামূলকভাবে প্রদত্ত প্রকৃতির একটা অতীন্দ্রিয় আধার (supersensible substrate) আছে। বস্তুতঃ প্রকৃতিতে উদ্দেশ্যের ধারণা আমাদের ইন্দ্রিয় অভিজ্ঞতার পরিসরের বাইরে নিয়ে যায়। কেননা ধারণাটি ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষে প্রদত্ত হয় না, এ হল যা প্রত্যক্ষ করা গেল তার বিচারের একটি নিয়ামক সূত্র বা নীতি। এই ধারণার পরিপ্রেক্ষিতে আমরা সমস্ত প্রকৃতিকে ঐক্যবদ্ধ করতে চাই।

প্রকৃতি উদ্দেশ্যমূলক-এটি একটি নিয়ামক ধারণা

কাণ্টের মতে প্রাকৃতিক বিজ্ঞানকে ধর্মবিজ্ঞানের সঙ্গে গুলিয়ে ফেলা যুক্তি-যুক্ত হবে না। প্রাকৃতিক বিজ্ঞানে উদ্দেশ্য ব্যাখ্যা করার জন্য আমরা ঈশ্বরের ধারণাকে প্রবর্তিত করব না। প্রকৃতিতে এমন কোন কোন বস্তু আছে, যার ব্যাখ্যার জন্য নীতি হিসাবে লক্ষ্যের ধারণাকে গ্রহণ করতে হয়। প্রকৃতিতে উদ্দেশ্যের ধারণা, প্রাকৃতিক বিজ্ঞান সম্পর্কে অন্ততঃপক্ষে বলা যেতে পারে, একটি অনিবার্য আবিষ্কারের নীতি। প্রকৃতি উদ্দেশ্যপূর্ণ এই ধারণা অর্থাৎ পরিণতিবাদ (teleology) স্বাভাবিকভাবে ধর্মবিজ্ঞানে পরিণতি লাভ করে; এই অর্থে যে, প্রকৃতি উদ্দেশ্যপূর্ণ এই ধারণা আমাদের স্বাভাবিকভাবে এই অনুমান করার জন্য প্রণোদিত করে যেপ্রকৃতি হল এক বুদ্ধিময় সত্তার কার্য, যিনি উদ্দেশ্যর জন্য ক্রিয়া করছেন। এর অর্থ এই নয় যে, প্রাকৃতিক বিজ্ঞানের ভিত্তিতে ঈশ্বরের অস্তিত্ব প্রমাণ করা চলে। উদ্দেশ্যমূলক বিচার আভাসিক এবং স্বরূপতঃ বস্তুর জগতের মধ্যে সেতুবন্ধ রচনা করলেও কোন বিচারবিযুক্ত তত্ত্ববিদ্যার ভিত্তিরূপে গণ্য হতে পারে না। অনেক কিছুকেই উদ্দেশ্যের সাহায্যে ব্যাখ্যা করতে হয়। শুধু মাত্র যান্ত্রিক ব্যাখ্যা এই ধরনের সত্তার ক্ষেত্রে অপর্যাপ্ত। তবু এখানে এক বিরোধের উৎপত্তি হয়, যদিও আসলে কোন বিরোধ নেই।

প্রাকৃতিক বিজ্ঞানকে ধর্মবিজ্ঞানের সঙ্গে গুলিয়ে ফেলা যুক্তিযুক্ত হবে না

এই বিরোধের স্বরূপ এই প্রকার:

বাদ: সব জড়বস্তু এবং তাদের আকার যান্ত্রিক কার্য্যকারণ নিয়মের দ্বারা ব্যাখ্যাত হবে। **প্রতিবাদ**—প্রকৃতিতে কোন কোন উৎপন্ন বস্তু যেমন জীবদেহ, যান্ত্রিক কার্যকারণের দ্বারা ব্যাখ্যাত হতে পারে না।

বিরোধ

কাণ্ট বলেন, উপরিউক্ত নীতিগুলি বস্তুর সম্ভাবনার গঠনমূলক নীতি হলে আমরা অবশ্যই বিরোধের সম্মুখীন হই, কিন্তু প্রকৃতপক্ষে এদের মধ্যে বিরোধ নেই। এই বিরোধের সমাধানের জন্য আমাদের বুঝতে হবে যে, পরিণতি কারণ (final cause)-এর দৃষ্টিতে কিছু বুঝতে গিয়ে যান্ত্রিক কার্য-কারণের দৃষ্টি একেবারে পরিত্যাগ করলে চলবে না। যান্ত্রিক কার্যকারণ নিয়মের পরিপূরকরূপে পরিণতি কারণের কল্পনা করতে হবে।

সমাধান

সর্বত্রই, এমন কি প্রাণীজগতেও যান্ত্রিক কার্যকারণ নিয়মের দ্বারা সব কিছুকে বোঝবার জন্য সচেষ্ট হতে হবে। যেখানে এই নিয়মের দ্বারা বোঝা যাবে না সেখানে অগত্যা পরিণতি কারণের কল্পনা করতে হবে।

পরিণতি কারণের অস্তিত্ব নিয়ামক নীতি আবিষ্কারের সহায়ক

প্রকৃতিতে পরিণতি কারণের অস্তিত্ব একটি নিয়ামক বা দিগদর্শক নীতি যা আবিষ্কারের সহায়ক। জৈবিক সত্তার ব্যাখ্যার পক্ষে এটি উপযোগী। আমরা স্বাভাবিক ভাবে, প্রথমতঃ, সমগ্র প্রকৃতি এক লক্ষ্যের বা উদ্দেশ্যের সংহতি এই ধারণাতে এবং দ্বিতীয়তঃ, প্রকৃতির এক বৌদ্ধিক কারণের ধারণায় উপনীত হই। আমরা অবশ্য একটি নিয়ামক মনোগত ধারণার তাৎপর্যের ব্যাখ্যা করছি, এর বস্তুগত প্রমাণ নিয়ে নয়।

উদ্দেশ্যমূলক কার্যকারণতা

আবার উদ্দেশ্যমূলক কার্যকারণতা প্রকৃতিতে অসম্ভব তাও দেখান যেতে পারে না। উদ্দেশ্যমূলক কার্যকারণ সম্পর্ক ও যান্ত্রিক কার্যকারণ সম্পর্ক উভয়ের সমন্বয় কিভাবে সম্ভব, একই বিষয় দুই কার্যকারণের অধীন কিভাবে হতে পারে, আমরা বুঝি না। কিন্তু তারা প্রকৃতির অতীন্দ্রিয় আধারে সমন্বিত নয়—এই সম্ভাবনা থেকে যায়। বিশ্বজগৎকে ঠিকভাবে বোঝার জন্য ঈশ্বরবাদ সহায়ক হয় যদিও ঈশ্বরের বস্তুগত সত্যতার তাত্ত্বিক প্রমাণ সম্ভব নয়।

ধর্মবিজ্ঞানের ত্রুটির কথার পুনরুল্লেখ

'বিচারের বিচার' (Critique of judgment) গ্রন্থের শেষে কাণ্ট প্রকৃতি উদ্দেশ্যমূলক—এই ধারণার ভিত্তিতে প্রতিষ্ঠিত ধর্মবিজ্ঞানের ত্রুটির কথা বলেছেন। ইতিপূর্বে চিন্তনমূলক তত্ত্ববিদ্যায় ঈশ্বরের অস্তিত্ব বিষয়ক একটি প্রমাণে তিনি বলেছিলেন যে, প্রকৃতিতে উদ্দেশ্য রয়েছে এবং তার ভিত্তিতে প্রকৃতির একজন কারিগর আছে একথা বলা যেতে পারে। এর দ্বারা বিশ্বজগতের এক পরম কারণের ধারণার অস্তিত্বে উপনীত হতে পারি না। এই যুক্তি সেই পরম কারিগর বুদ্ধিমান—এর অধিক কিছু সিদ্ধান্ত করতে দেয় না। বস্তুতঃপক্ষে এই যুক্তির সাহায্যে এই পরম সত্তার নৈতিক গুণগুলি নিরূপণ করা চলে না। কাণ্ট বলেন, বিশ্বপ্রকৃতি-ধর্মবিজ্ঞান সম্পর্কীয় যুক্তি এই কথাই বলে যে, কোন কোন জড়

সত্তা, যেমন জৈবিক সত্তা আমাদের এক বুদ্ধিময় পরম সত্তার ধারণাতে উপনীত করতে পারে। কিন্তু কোন ঐশ্বরিক বুদ্ধিময় সত্তা এক পরম উদ্দেশ্য বা লক্ষ্য সিদ্ধ করার জন্য জগৎ সৃষ্টি করেছেন, এই সিদ্ধান্ত দিতে পারে না।

ঈশ্বর বিশ্বজগৎকে এক পরম লক্ষ্যের জন্য সৃষ্টি করেছেন

কিন্তু নৈতিক চেতনার দিক থেকে অগ্রসর হলে বিষয়টি ভিন্নরূপ ধারণ করে। নৈতিক নিয়ম দাবী করে যে, আমরা শুধুমাত্র এক পরম বুদ্ধিময় সত্তার অস্তিত্ব পূর্ব থেকে স্বীকার করে নিই না, বরং এক ঈশ্বরের অস্তিত্ব স্বীকার করে নিই যা সব সীমিত বস্তুর এক পরম অসীম (supreme infinite) কারণ। আমরা নিশ্চয়ই ঈশ্বরকে এমন এক সত্তা রূপে ধারণা করব যিনি বিশ্বজগৎকে এক পরম লক্ষ্যের জন্য সৃষ্টি করেছেন এবং রক্ষা করছেন।

এই লক্ষ্য হল মানুষ

এই লক্ষ্যটা কি? কাণ্টের মতে এই লক্ষ্য অবশ্যই হবে মানুষ। 'মানুষ ছাড়া সমস্ত সৃষ্টিটাই হবে একটা মরুভূমি এবং কোন চরম উদ্দেশ্যবর্জিত।' কিন্তু একজন নৈতিক সত্তা হিসেবেই আমরা মানুষকে সৃষ্টির উদ্দেশ্যরূপে চিনে নিই। সৃষ্টির লক্ষ্য বা পরিণতিকে আমরা নৈতিক উদ্দেশ্যরূপে গ্রহণ করব। নৈতিক সত্তা হিসেবেই মানুষের পূর্ণতা। কাজেই কাণ্টের মতে নৈতিক ধর্মবিজ্ঞান প্রাকৃত-ধর্মবিজ্ঞানের পরিপূরক এবং তার ত্রুটির সংশোধক। তবে তিনি বলেন যে; নৈতিক-ধর্মবিজ্ঞান, প্রাকৃত ধর্মবিজ্ঞান নিরপেক্ষ, এই অর্থে যে, এটি শেষেরটিকে পূর্ব থেকে স্বীকার করে নেয় না। তবে নৈতিক নিয়ম ঈশ্বরের অস্তিত্ব বা গুণাবলী প্রমাণ করতে পারে না। এটা ব্যবহারিক বিশ্বাসের ব্যাপার, কোন তাত্ত্বিক জ্ঞানের ব্যাপার নয়। বিশ্বাস স্বাধীন, কোন তাত্ত্বিক প্রমাণের দ্বারা মনকে কোন কিছুতে সম্মতি দিতে বাধ্য করা চলে না। কিন্তু কাণ্ট একথা বলতে চান না যে নৈতিক নিয়ম অ-বৌদ্ধিক (irrational), পক্ষান্তরে বিশ্বাস হল প্রজ্ঞার চিন্তা করার নৈতিক উপায়। এর ফলে যা তাত্ত্বিক জ্ঞানের দ্বারা লব্ধ নয় তাতে আমরা বিশ্বাসকরি। ঈশ্বরের তাত্ত্বিক জ্ঞান পেতে হলে আমাদের বুদ্ধির আকারগুলিকে প্রয়োগ করতে হবে। কিন্তু প্রতীকরূপে (symbolically) ঈশ্বরকে চিন্তা করার ব্যাপারে ওদের

ঈশ্বর অভিজ্ঞতার সম্ভাব্য বস্তু নয়

ব্যবহার করা হলেও, ওদের প্রয়োগ আমাদের ঈশ্বরের জ্ঞান দিতে পারে না। কারণ তারা অভিজ্ঞতার গঠণমূলক সূত্র হিসেবে ক্রিয়া করে আমাদের বস্তুর জ্ঞান দেয়। কান্টের মতে ঈশ্বর অভিজ্ঞতার সম্ভাব্য বস্তু নয়। আবার ঈশ্বরের বিশ্বাসের ভিত্তি হল ব্যবহারিক বা নৈতিক দিক থেকে প্রয়োগ করা হয় যে প্রজ্ঞা, তাই। কাজেই একে অ-বৌদ্ধিক বলা চলে না।

কপলস্টোন বলেন, 'বিচারের বিচার' (Critique of judgment)-এর শেষে কান্টের দার্শনিক ধর্মতত্ত্বের আলোচনা পুনরুক্তি দোষে দুষ্ট বলা যেতে পারে। কিন্তু পুনরুক্তিমূলক হলেও অনাবশ্যক নয়। কারণ এই আলোচনা তাঁর আগের অভিমতকেই গুরুত্বপূর্ণভাবে পুনরায় উপস্থাপিত করেছে। তাঁর অভিমতটি হল সৌন্দর্যমূলক এবং উদ্দেশ্যমূলক বিচার আমাদের, প্রকৃতিকে এক পরিণতি কারণের ক্ষেত্রহিসেবে ধারণা করতে সমর্থ করে সত্য। কিন্তু কেবলমাত্র ব্যবহারিক প্রজ্ঞাই পারমার্থিক সত্তাকে সুনির্দিষ্ট রূপ দিতে পারে, সৌন্দর্যমূলক অভিজ্ঞতা এবং প্রকৃতির কোন কোন সৃষ্ট বিষয়ে বস্তুগত উদ্দেশ্যের অভিজ্ঞতার মাধ্যমে অস্পষ্টভাবে যার ইঙ্গিত পাওয়া যায়।

কপলস্টোনের অভিমত

পরিশিষ্ট

কাণ্টের দর্শনের সমালোচনা

(Criticism of Kant's Philosophy)

কাণ্টের দর্শনের বিরুদ্ধে নানাবিধ অভিযোগ উত্থাপিত হয়েছে। আমরা নীচে কয়েকটি প্রধান প্রধান অভিযোগ সম্পর্কে আলোচনা করছি :

১। কাণ্ট তাঁর দর্শনে ব্যবহৃত পদগুলি সম্পর্কে খুব সতর্কতা অবলম্বন করেননি। উদাহরণস্বরূপ অবভাস (appearance) এবং আভাস (phenomena)—এই দুই-এর পার্থক্য সবসময় তিনি ঠিকমত বজায় রাখতে পারেন নি। 'Metaphysics', 'transcendental', 'transcendent' প্রভৃতি শব্দগুলিকে তিনি সকল সময় একই অর্থে ব্যবহার করেননি।

২। জ্ঞানোৎপত্তি সম্পর্কীয় মতবাদের প্রসঙ্গে বলা যেতে পারে যে কাণ্টের মতবাদের, যা বিচারবাদ নামে খ্যাত, একটা উল্লেখযোগ্য বৈশিষ্ট্য হল কাণ্ট যথার্থভাবেই নির্দেশ করেছেন যে জ্ঞানের ক্ষেত্রে বুদ্ধি এবং অভিজ্ঞতা উভয়েরই সংযোগ একান্তভাবে প্রয়োজন। কিন্তু তবু তাঁর মতবাদে অসংগতি লক্ষ্য করা যায়।

কাণ্টের মতে জ্ঞানের দুটি উপকরণ, উপাদান এবং আকার হল বিজাতীয়, যেহেতু একটির উৎস হল অতীন্দ্রিয় সত্তা এবং আর একটি মন থেকে পাওয়া। প্রশ্ন হল, মনজাত জ্ঞানের আকার বিজাতীয় সংবেদনের উপর কিভাবে প্রযুক্ত হতে পারে? দুটি বিষয় সমজাতীয় হলেই একটিকে আর একটির উপর প্রয়োগ করা যেতে পারে। কিন্তু কাণ্টের মতে দুটি বিপরীতধর্মী প্রক্রিয়া থেকে জ্ঞান উৎপন্ন হয়। জ্ঞানের আকার ও জ্ঞানের বিষয়ের মধ্যে ব্যবধান স্বীকার করে কাণ্ট একটি বিরাট সমস্যার সৃষ্টি করেছেন।

কাণ্টের মতে জ্ঞানের আকারগুলি অতীন্দ্রিয় সত্তা সম্পর্কে প্রযোজ্য নয়। কিন্তু কাণ্ট নিজেই তাঁর মতবাদের বিরোধিতা করেছেন। তাঁর মতে অতীন্দ্রিয় সত্তাই সংবেদনের উৎস। অর্থাৎ অতীন্দ্রিয় সত্তা হল কারণ। সংবেদন হল তার কার্য। তাহলে 'কার্যকারণ সম্বন্ধ', যেটি একটি জ্ঞানের আকার, তাকে তিনি অতীন্দ্রিয় সত্তার ক্ষেত্রে প্রয়োগ করেছেন।

কাজেই কাণ্টের বক্তব্য থেকে বোঝা যাচ্ছে যে পারমার্থিক জগৎ আমাদের

কাছে সম্পূর্ণ ভাবে অপরিচিত নয়। অন্ততঃপক্ষে এটুকু আমরা জানতে পারছি যে এই পারমার্থিক জগতে একটা নৈতিক আত্মার অস্তিত্ব রয়েছে, যে আত্মা হল জ্ঞাতার আত্মা। শুধু এই নয়, কাণ্ট আরও অধিক কিছুকে স্বীকার করে নিয়েছেন। নৈতিকতার বিষয়টি, যে অন্য আত্মাগুলির অস্তিত্ব স্বীকার করে নেয়, সেই আত্মাগুলিও নৈতিক এবং তারা হল পারমার্থিক (noumenal)। কাজেই একাধিক নৈতিক আত্মা সত্তার অন্তর্গত, যাদের ক্ষেত্রে কাণ্ট পবিত্রতা, সুখ এবং অমরতা, গুণগুলি আরোপ করেছেন। তিনি এই পারমার্থিক জগতে ঈশ্বরকেও অন্তর্ভুক্ত করেছেন। কাজেই অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয় সত্তার ধারণার পরিবর্তন ঘটেছে, সত্তা আর অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয় রইল না।

তাছাড়া লৌকিক আত্মা (empirical-self) এবং নৈতিক আত্মা (moral self)-র মধ্যে যে পার্থক্য, তা কি কাণ্ট যুক্তিযুক্তভাবে করতে পেরেছেন? অন্যান্য অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রে আমি আমার সম্পর্কে যেভাবে সচেতন, নৈতিক অভিজ্ঞতার ক্ষেত্রেও আমি আমার সম্পর্কে অনুরূপভাবে সচেতন। কাজেই নৈতিক অভিজ্ঞতার সঙ্গে অন্যান্য অভিজ্ঞতার সম্পূর্ণ পার্থক্য স্বীকার করা চলে না, বা এদের সত্তা ভিন্ন ধরনের—এই সিদ্ধান্তও স্বীকার করা চলে না। তাছাড়া লৌকিক আত্মা ও অতীন্দ্রিয় আত্মা কার্যকারণ সম্পর্কে যুক্ত। কিন্তু কার্যকারণ সম্পর্ক আভাসিক জগতের অন্তর্ভুক্ত। আভাসিক জগতে কার্য উৎপন্ন করার জন্য অতীন্দ্রিয় সত্তার বৈশিষ্ট্য নষ্ট হয়ে যায়। এটি আর পুরোপুরি অতীন্দ্রিয় থাকে না।

৩। কাণ্ট আভাস (phenomena) বা ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য সত্তা এবং স্বরূপতঃ বস্তু (noumena) বা অতীন্দ্রিয় সত্তার মধ্যে প্রভেদ করেছেন। কাণ্টের মতে ইন্দ্রিয়-জ্ঞানের সাহায্যে আমরা শুধুমাত্র আভাসকে জানতে পারি, স্বরূপতঃ বস্তু বা অতীন্দ্রিয় সত্তাকে জানতে পারি না। স্বরূপতঃ বস্তু অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয়। কিন্তু প্রশ্ন হল অতীন্দ্রিয় সত্তা সম্পর্কে যদি কিছু জানা না যায় তাহলে অতীন্দ্রিয় সত্তা যে অস্তিত্বশীল, কিভাবে মন এই সিদ্ধান্ত করতে পারে? অতীন্দ্রিয় সত্তা সম্পর্কে যদি কিছু জানা না যায় তাহলে অতীন্দ্রিয় সত্তাই যে সংবেদন উৎপন্ন করে এটা কিভাবে জানা গেল। তাহলে স্বীকার করতে হয় যে, আমাদের কোন

অতীন্দ্রিয় অনুভূতি আছে যার মাধ্যমে আমরা বস্তুর অতীন্দ্রিয় সত্তা সম্পর্কে জ্ঞান লাভ করি। কিন্তু কাণ্ট এই প্রকার কোন অতীন্দ্রিয় অনুভূতির অস্তিত্ব স্বীকার করেন না। বস্তুর বাহ্যরূপের সংবেদনের উৎস বা কারণ যদি হয় অতীন্দ্রিয় সত্তা তাহলে অতীন্দ্রিয় সত্তা অজ্ঞাত ও অজ্ঞেয় হয় কিভাবে? আর অতীন্দ্রিয় সত্তা সম্পর্কে কিছুই জানা যায় না, একথা বলায় অন্ততঃ অতীন্দ্রিয় সত্তার অস্তিত্বের জ্ঞান স্বীকার করা হল—হতে পারে এ জ্ঞান নেতিবাচক। সুতরাং কাণ্টের মতবাদ স্ব-বিরোধ দোষে দুষ্ট।

কাণ্ট হয়ত এমন কথা বলতে পারেন যে, নৈতিক অভিজ্ঞতা স্বরূপতঃ বস্তুর জ্ঞান দেয়। কিন্তু নৈতিক অভিজ্ঞতাই কি আমাদের স্বরূপতঃ বস্তুর বা অতীন্দ্রিয় সত্তার জ্ঞান দেয়? এই জ্ঞান আসে নৈতিক অভিজ্ঞতার ব্যাখ্যা ও বিশ্লেষণ থেকে এবং এই ব্যাখ্যার কাজ, বুদ্ধির কাজ। কাজেই বুদ্ধিকে ছাড়িয়ে যাওয়া আমাদের পক্ষে কখনও সম্ভব নয়।

কাজেই অনেক দার্শনিক মনে করেন, যে অবভাস (appearance) এবং সত্তা (reality)-র মধ্যে যে পার্থক্য তা স্বীকার্য নয়। তাঁদের মতে যা অস্তিত্ব-শীল তারই সত্তা আছে এবং একের সত্তা অপরের থেকে অধিক হতে পারে না। সত্তার মাত্রার কথা চিন্তা করা যায় না।

আর যদি ধরেও নেওয়া হয় যে, অবভাস এবং সত্তার মধ্যে পার্থক্য আছে, তাদের মধ্যে পরিপূর্ণ ব্যবধান স্বীকার করা চলে না। ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য সত্তার মাধ্যমেই যে অতীন্দ্রিয় সত্তা নিজেকে প্রকাশ করে, কাণ্ট এই সত্য অনুধাবন করতে পারেন নি। যদি আমরা কেবলমাত্র বস্তুর অবভাসিক সত্তাকে জানি তাহলে বস্তুর একটি যথার্থ সত্তা আছে এ কিভাবে বলা যেতে পারে?

৪। অতীন্দ্রিয় আত্মার (transcendental self) এবং আভাসিক আত্মার (phenomenal self) যে দ্বৈতবাদ কাণ্ট সৃষ্টি করেছেন তাও গ্রহণযোগ্য নয়। অতীন্দ্রিয় সত্তা যদি আভাসিক বা পরিদৃশ্যমান সত্তার মাধ্যমে নিজেকে প্রকাশ না করে তাহলে অতীন্দ্রিয় সত্তার অস্তিত্ব আছে একথা কিভাবে বলা যাবে? তাছাড়া কাণ্ট নিজেই বলেছেন যে, অভিজ্ঞতায় যে আত্মার সাক্ষাৎ পাই তাহল অতীন্দ্রিয় আত্মার অবভাস। তাহলে অতীন্দ্রিয় আত্মাকে অজ্ঞাত বা

অজ্ঞেয় বলার অর্থ কি ? অবশ্য পরে কাণ্ট বলেছেন যে, অতীন্দ্রিয় আত্মাই হল নৈতিক অভিজ্ঞতার উৎস, যে আত্মা আমাদের কর্তব্য নির্দেশ করে। কাজেই দুটি আত্মাকেই জানা যাচ্ছে। আভাসিক আত্মার অধিকারী হিসেবে মানুষ আভাসিক জগতের সদস্য, কিন্তু মানুষ আবার অতীন্দ্রিয় যেহেতু সে হল এক 'শুদ্ধ বুদ্ধিগম্য বস্তু' (purely intelligible object), যে উক্তির দ্বারা কাণ্ট পারমার্থিক সত্তার বর্ণনা দেবার জন্য সচেষ্ট হয়েছেন।

৫। বস্তুবাদীরা কাণ্টের ভাববাদের সমালোচনা করেছেন। তাঁদের মতে কাণ্টের দর্শনে অভিজ্ঞতার জগৎকে জানার ব্যাপ্যারে মনের উপর অধিকতর গুরুত্ব দেওয়া হয়েছে। ইন্দ্রিয়ানুভূতির আকার এবং বুদ্ধির আকারের জন্যই সংবেদনে প্রদত্ত উপাদানগুলি সুবিন্যস্ত হয় এবং তাদের পরস্পরের সঙ্গে সংযুক্ত করা সম্ভব হয়। সেকারণেই, কাণ্টের মতে গণিতের অনিবার্যতা এক্ষেত্রে প্রত্যক্ষগোচর হয়। কিন্তু মনের যদি পরিবর্তন হয় ? পরিবর্তন হবে কিনা বলা যায় না, কিন্তু এই পরিবর্তনের সম্ভাবনাই অনিবার্যতার উপাদানকে বিনষ্ট করে দিতে পারে।

এই অসুবিধা ছাড়াও, অবভাসিক সত্তার মধ্যে সম্বন্ধের বিষয়টি মনপ্রদত্ত, একথা স্বীকার করা চলে কি ? কাণ্টের বক্তব্য স্বীকার করে নিলে, দুটি বস্তুর মধ্যে উপর নীচ, ডাইনে বামে, ভিতর বাহির সম্বন্ধগুলির অস্তিত্ব থাকে না, যতক্ষণ পর্যন্ত না তাদের অভিজ্ঞতা হচ্ছে, অর্থাৎ মন যতক্ষণ পর্যন্ত না জানছে। কাজেই যে মন বস্তু সম্পর্কে অভিজ্ঞতা লাভ করছে, সেই মনের অস্তিত্বের বিষয়টি বাদ দিলে দুটি বস্তুর মধ্যে উপরিউক্ত সম্বন্ধগুলির অস্তিত্বও অস্বীকার করতে হয়। কিন্তু রাসেল বলেন, 'আমি আমার ঘরের ভিতরে আছি'—এই বচনের সত্যতা কিন্তু চিন্তনের দ্বারা উৎপন্ন নয়। আসলে বিতর্কের বিষয়টি বস্তুবাদ এবং ভাববাদের মধ্যে পার্থক্য নির্দেশ করে। বস্তুবাদীরা ইন্দ্রিয় উপাত্তের মন-নিরপেক্ষ অস্তিত্ব স্বীকার করে। আর ভাববাদীরা মনে করেন যা অস্তিত্বশীল তা জ্ঞাননির্ভর। কাণ্ট অবশ্য একথা বলেননি, কারণ তিনি স্বরূপতঃ বস্তুর অস্তিত্ব স্বীকার করেছেন। তবু তাঁর দর্শনের গতি কিন্তু এই সিদ্ধান্তের দিকেই।

৬। কাণ্টের নীতি দর্শনের বিরুদ্ধেও নানা অভিযোগ করা হয়েছে।

প্রথমতঃ, কাণ্টের নৈতিক মতবাদকে বলা হয় আকারমূলক মতবাদ, যেহেতু তিনি কেবলমাত্র নৈতিক জীবনের আকারের কথা বলেছেন, কিন্তু বিষয়বস্তুর কথা বলেননি। মানুষ যদি তার কামনা বাসনাকে সম্পূর্ণভাবে বিলুপ্ত করে দেয় তবে বিচারবুদ্ধি কাকে নিয়ন্ত্রিত করবে বা কোন্ উপাদানের উপর নিজেকে প্রয়োগ করবে? তাই কেউ কেউ কাণ্টের বিশুদ্ধ ইচ্ছাকে (pure will) শূন্যগর্ভ বা বিষয়বস্তুশূন্য বলে বর্ণনা করেছেন। **দ্বিতীয়তঃ**, নৈতিক জীবনে যদি অনুভূতির কোন স্থান না থাকে তাহলে অনেক ক্ষেত্রে কর্তব্যসাধন কৃত্রিম ও বাধ্যতামূলক হয়ে ওঠে। **তৃতীয়তঃ**, কাণ্টের মতে জীববৃত্তির ও বুদ্ধিবৃত্তির বিরোধ নৈতিক জীবনের পক্ষে অপরিহার্য। তাহলে কাণ্ট-এর মতানুসারে যখন বিরোধ শেষ হবে তখন নৈতিক উৎকর্ষ বলে আর কিছু থাকবে না। **চতুর্থতঃ**, কাণ্ট নৈতিক নিয়মকে শর্তহীন আদেশরূপে অভিহিত করেছেন। কিন্তু নৈতিক নিয়মকে শর্তহীন আদেশরূপে ব্যাখ্যা করার অর্থ হল একে বাধ্যতামূলক হিসাবে উপস্থিত করা এবং এর ঔচিত্যের ভাবটি অস্পষ্ট রাখা। **পঞ্চমতঃ**, কাণ্টের নীতিবাক্যটি নঞর্থক এবং শূন্যগর্ভ। এ নীতিবাক্য থেকে আমরা শুধু জানতে পারি কী আমাদের করণীয় নয়। বস্তুতঃ কাণ্টের নীতিবাক্য নিছক আত্ম-সংগতির নীতিবাক্য অর্থাৎ কিনা এই নীতিবাক্য অনুসারে আমাদের কাজে আত্মসংগতি থাকা প্রয়োজন। কিন্তু এর দ্বারা জানা যাচ্ছে না আমাদের কর্তব্য কী। কাণ্ট যে নীতিটি প্রকাশ করেছেন সেটি অনেক ক্ষেত্রে আচরণের নিরাপদ নেতিবাচক পথ প্রদর্শক। **শেষতঃ**, কাণ্ট নৈতিক জীবন থেকে অনুভূতি বা সুখকে লুপ্ত করে দিয়েছেন কিন্তু মানুষের পূর্ণ কল্যাণে (complete good) তিনি সুখের নৈতিক প্রয়োজনীয়তাকে স্বীকার করেছেন। এখানে তাঁর মতবাদে অসংগতি লক্ষ্য করা করা যায়।

৭। কাণ্টের ধর্মসম্পর্কীয় মতবাদ বৌদ্ধিক এবং নৈতিক। একথা সত্য যে সততাবর্জিত ধর্মজীবনের ধারণা করা যায় না। এটাও স্বীকার্য যে নৈতিকতা ধর্মের ভিত্তি, কিন্তু ধর্ম নৈতিকতার সঙ্গে অভিন্ন নয়। অর্থাৎ ধর্মের যে কাঠামো এবং যে ভিত্তির উপর ধর্ম প্রতিষ্ঠিত তা নৈতিকতার সঙ্গে অভিন্ন হতে পারে না। নৈতিকতা ধর্মের একটি গুরুত্বপূর্ণ উপাদান মাত্র।

প্রশ্নাবলী

প্রথম অধ্যায়

1. Account for the influence of Leibnitz and Hume on Kant.

দ্বিতীয় অধ্যায়

1. Explain the main problem Kant tries to settle in his Critique of Pure Reason. [C. U. H. 1968, 1970
2. What was precisely the problem of Kant's Philosophy and how did he solve it. Explain fully.
3. Explain, after Kant, the distinction between Analytic and Synthetic Judgments. What does he mean by 'Synthetic a priori Judgment' ?
[C. U. Hons. 1969
4. Discuss whether a judgment can be synthetic and a priori at the same time. [B. U. H. 1960
5. Explain the full significance of Kant's problem—'How are synthetic a priori judgments possible' ?
[B. U. H. 1963
6. How does Kant distinguish between,
(i) Synthetic and Analytic Judgments,
(ii) A priori and A posteriori Judgments.
7. Explain the meaning and scope of the question "How are synthetic propositions a priori possible" ?
8. (a) What does Kant mean by synthetic a priori judgments ?
(b) Are there such judgments ? Explain with suitable examples. [B. U. H. 1969